

何兆武 著

西方哲学精神

清华大学出版社

第一讲 西方哲学概述

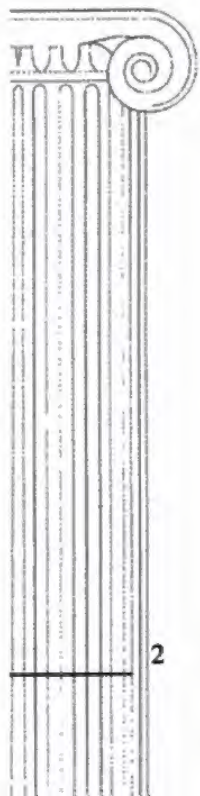
这门课讲三次，实际上是概述的性质，并不是一门整课，因为一门课要讲一个学期或者一个学年，现在我们只讲三讲。我考虑这三讲应该怎么讲，恐怕只能等于是一个概述的性质。特别是我希望和大家能够有一个交流，所以一次两个小时，一个半小时我讲，半个小时大家提问题，免得像是灌输一样。如果灌输就意思不大了，教科书上都有，没有必要老师在这里灌输，所以最好是有一个交流。我想把这个课分成三讲，今天的第一讲是序论，就是一个概述，或者说是一个前言，是一个引子，或者说是中国旧小说里的“楔子”。第二讲讲传统哲学、传统的西方哲学精神。第三讲是近代西方哲学精神。近代和传统之间应该划分为两个时期，为什么这样划分，我们下一讲再讲。今天就只谈西方哲学精神的绪论。本来这个课的名字不是我安排的，我假定同学们都没有正式上过西方哲学这门课，所以我从头来讲。至于“精神”这两个字却不是我加的，是安排课程的老师加的，大概觉得加这两个字更好一点，其实讲的内容就是对于西方哲学的一个简单的介绍。今天讲的是绪论，讲一下西方哲学大概都是一些什么内容，再着重介绍一些参考书。



—

中国古代没有“哲学”这个词，我们中国古代叫做“道学”，有的叫做“理学”，也有的叫做“玄学”。“道学”就是讲“道”，实际上也是讲“哲学”，但是中国古代叫做“道学”。后来有的叫做“理学”，“理学”就是“道学”。在魏晋的时候，大家讲“玄”，所以也叫“玄学”。我们到近代才用“哲学”这个词。这个词是从西方来的，源于希腊文的 philosophy，philo 是爱，sophia 是智慧，所以 philosophy 这个词从词义上来说就是“爱智”。在明朝末年的时候，这个词最早从西文翻译成中文，那个时候天主教的传教士把这门学问叫做“爱智学”或者“爱知学”。智就是知，智慧也要有知识，没有知识就不会有智慧。

大家知道，我们对于西方的知识有很大一部分都是清朝末年从日本转手过来的。19世纪60年代，日本经过了明治维新的阶段。日本原来和中国一样，也是一个闭关锁国、落后的国家，后来当西方的势力打进来之后，日本进行了变法维新，采取一种新的制度。所谓新的制度，简单地说就是学习西方，或者日本人所说的“脱亚入欧”。日本的明治维新成功了。中国到了19世纪末年（清朝末年）的时候，也觉得自己落后了，也要变法维新，那么就有个现成的样板，这个样板就是日本。所以中国的学生大量去日本，结果从日本转手介绍了很多西学。一直到20世纪的30年代，我们有很多关于西方的知识，包括关于马克思主义的知识都是从日本转手的，所以很多词汇大多是从日本人那里转译过来的。



哲学的“哲”字，也是从日本人那里翻译而来的。日本人为什么叫它“哲学”，我不太清楚。为什么用“哲”这个字呢？我的推想是这样的：大家知道有一个故事，说是古希腊的时候，雅典有一个德尔斐（Delphi）神坛。这个神坛是纪念太阳神阿波罗（Apollo）的，是最有名的神坛。雅典人有什么事情往往就先到神坛去祈祷，神坛就给他一个神谕、一个指示。有人曾到神坛去祈祷，问：“谁是雅典最聪明的人？”神坛就传谕说：“苏格拉底是



图1 阿波罗雕像
阿波罗是古希腊神话中宙斯和女神勒托的儿子。

全雅典最聪明的人。”大家知道，苏格拉底（Socrates，公元前468—前399年）是西方哲学的祖师，他的地位相当于我们中国的孔子，是最早、最大的圣人。苏格拉底知道这个说法以后，觉得他自己并没有什么学问，没有什么知识，为什么他是最聪明的人呢？他就跑去问了很多，和很多人谈话，谈话的结果是他发现那些人一点知识都没有，但是都以为自己非常有知识。他说只有我知道我自己什么都不知道，我知道我自己一无所知，在这一点上，我比所有的人都聪明。所以苏格拉底的教训最重要的就是——你应该知道你自己（know thyself）。大概哲学就是这么讲起来的。

西方哲学的精神和中国的传统精神有一点不同：中国的传统精神特别注重伦理道德，特别注重一个人的修养和德性；西方的哲学传统相形之下似乎更强调的是认识，是知识和论证。应该指出的是，这两个东西并不是截然分开的，并不是说你重视知识就不要德行，





图 2 【法】雅克-路易斯·大卫绘《苏格拉底之死》(1787年)。

有德行就不要知识，但是毕竟有所偏重。有的人更重视知识，有的人更重视德行。中国传统的哲学精神始终似乎都是特别重视德行，而西方的传统更重视知识，这一点可以说是西方哲学的精神。

这里再说明一下，“西方”这个词，在过去，从19世纪一直到1949年，到我这一代作学生的时候，那时都叫做“西洋”，叫“西洋史”、“西洋哲学”，而不叫“西方哲学”。“洋”字和“方”字的意思似乎有一点不同。你要说“方”字，那是个地理的概念，你在西方我在东方，这是地理的概念。如果是说“西洋”的话，那是对“东洋”而言，“东洋的精神”、“西洋的精神”，这里文化的涵义更多一点，不但是个地理的概念，而且是个文化的概念。但是1949年以后一般都用“西方”，不用“西洋”了。大家知道，你要说东方、西方，这两个词是eastern、western，如果带有文化内涵的话，那么东方是Oriental，西方是Occidental。

什么叫做哲学，我刚才介绍了第一种定义，哲学按字面说就是“爱智学”，智慧就要有知识，所以任何知识都是哲学。在西方，一

直到中世纪，学问叫哲学。所以一直到今天，很多的博士都是哲学博士 (Ph.D)，就是 Doctor of Philosophy，还是在用传统的意义，那就是什么知识都是哲学。后来科学发达了，哲学的地盘就越来越小，因为知识都专业化，各个领域就都给别人了。但是哲学是不是还保留有它自己的领域呢？到了近代，就有了另外一种观念来界定哲学。我们对于外界有很多知识。比如说冰是冷的，火是热的，这是我们对外界的知识。我们的知识就是科学，科学 (science) 一词本来就是指知识 (scientia)。我们的科学可以说是我们的知识，比如说水到 100°C 就沸腾了，水到了 0°C 就变成冰了，这是我们的知识。科学是研究什么的呢？科学是研究我们所认识的世界的。水也好、火也好、任何现象也好，都是我们研究的对象，就是说客观世界所存在的东西都是我们研究的对象。这些知识就是科学。那么应该还有一种学问，这种学问的研究对象不是我们的具体知识，不是研究水在多少度结冰、多少度沸腾，这种知识所研究的对象就是我们的知识、我们的科学，这种学问就叫做哲学。换句话说，哲学是科学的科学 (the science of science)。我们有各种具体知识，比如说我们对于人的生理的知识 (the science of the body)，或者我们对于地球的知识 (the science of the Earth)。哲学的研究对象不是任何具体的知识，而是科学，就是研究我们的知识是如何成立的，这里应该是两个不同的层次。

“哲学是科学的科学”或“研究科学的学问”，这个定义如果对于西方的某一派哲学来说，是很确切的。因为西方的哲学很多走的是知识论的道路，或者说走的是逻辑的道路，走的是推论过程的道路。但是这个定义如果放到中国的传统中来说，就不太适合了。因为中国哲学强调的是道德修养。道德修养当然也可以作为一种知识来研究，但它本身并不是一种知识。比如说《孟子》中讲人的道德是天生的，举了一个有名的例子：一个人看到一个小孩要掉在井里，他马上就去把他拉上来。为什么去拉他呢？并不是因为你拉他，



你就可以发财，也不是大家会赞美你，你就有了好名声。不是为了名，也不是为了利。你之所以要把小孩拉上来，孟子说是因为“恻隐之心，人皆有之”。“恻隐之心”就是同情心，这种同情心是天生的，是每一个人内心中都有的。道德是一种先天的东西。孟子仅仅举了这么个例子。中国的哲学不太追究例子能否成立，我们完全可以举出相反的例子。前几年报道了一件事，四川一个地方有人掉到水里，就呼救，岸边上的人先讲价钱，给多少钱才去救，不给多少钱就不去救。我们完全可以举出和孟子相反的例子。换句话说，你的知识怎么样才能够成立，或者说，你这个推理是怎么成立的，这一点在中国不太重视，而在西方哲学中比较重视。这一点可以说是中国哲学和西方哲学的不同。

二

下面，我要明确一个观念，就是从清朝末年起，一直到1949年，在中国的思想界有一个争论，争论中学与西学的关系。中国有中国的学问，西方有西方的学问。中学和西学是指什么，有什么关系？大家知道最有名的一个口号就是“中学为体，西学为用”，即“中学”是本体，“西学”是拿来应用的。这个本体不能变，但是用起来还要用“西学”。这个理论最有名的代表人物是清朝末年的张之洞。这个理论虽然不是他首先提出来的，但是是在他那里成熟的。张之洞做过湖广总督、军机大臣，是大官僚，而且是清朝末年洋务派的代表。

18世纪末年，英国曾经派一个使臣马嘎尔尼到中国来见乾隆皇帝。当时英国已经是世界上最大的商业贸易国家。马嘎尔尼到中国是希望打开中国的市场，他到中国来后就要求见乾隆。乾隆有一个谕旨，说我们中国是一个天朝上国，是个大国，我们什么东西都有，根本不希罕你们外国的玩意，如果我们容许你来，是表示我们的宽大，并不是我们需要你们什么东西。这是当时中国的心态。中国认为自己的文化在全世界最发达，中国不了解世界，对世界其他国家

也看不起。

但是到了1840年鸦片战争以后，情况就完全变了。1840年的鸦片战争，中国打了败仗，不但割地、赔款，还五口通商，订了《江宁条约》，也叫《南京条约》。《南京条约》割地赔款，丧权辱国。鸦片战争之后，英法联军又火烧圆明园。本来圆明园是皇帝的行宫，按照清朝的体制，正式的宫殿在城里，就是今天的故宫。但是皇帝一年四季很少真正住在宫里，都是住在别墅。这相当于法国的凡尔赛宫，本来是皇帝的离宫。他住在这里，因为这里面有风景，住在宫里面没有意思。所以除了重要的事情，如过年、大典，他才住在宫里，一般他都住在圆明园里。圆明园被烧了之后，慈禧太后就扩建颐和园，慈禧大部分时间都在颐和园里。所以戊戌变法的时候，光绪每天要跑到颐和园去向慈禧请示。接着，中国连续打败仗，一直到最后八国联军把北京都打下来了。

这个时候，很多人都觉悟到中国的体制不改不行了，还是原来的老一套，不能够应付现在的世界。所以中国也想变法维新，最有名的就是1898年康有为的戊戌变法。戊戌变法最重要的内容就是要学习西方的体制、思想和学术。当时中国很多人都想，中国为什么会失败呢？中国是一个天朝上国，为什么会打不过洋鬼子？因为洋人的船坚炮利，它的船结实，它的炮厉害，中国没有船坚炮利，所以会失败。中国要打败洋鬼子，也非得船坚炮利不可。所以当时的口号叫做“师夷之长技以制夷”。“师夷”就是把夷人当作老师，学习西方的长技、优点来对付西方人。夷人之“长技”是什么呢？无非是船坚炮利，所以中国一开始也得学“船坚炮利”，没有船、没有炮，你就没有办法对付外来的侵略者。但是经过了一段时期以后，就觉得光是船坚炮利并不够，因为船坚炮利得要有基础知识。数学、物理、化学知识都没有，你怎么造船造炮。造火药要有化学知识，造船、开炮总得有点物理学、数学的知识。所以基础的科学知识还是需要的。戊戌变法最重要的一点就在于它的认识又进了一步，光是



学习西方的技术也不行，光是学习西方的科学也不行，因为科学和技术是一定社会条件下的产物，社会体制若是和它不配套，你就不可能孤立地有科学和技术。科学技术是社会的产物，必然要求社会制度与之配套。可以说，它是一套系统工程。比如过去是科举制度，要背四书五经，考及格就可以做官发财，否则一个知识分子就没有出路。所有的知识分子都学习四书五经，好不好是另外的问题。但是这个东西没法使中国现代化，你就把经书背得烂熟也不能建立起一个现代化的国家。要建立现代化的国家一定要有现代的科学技术。那么我们的教育、考试体制就得变，所以后来就废科举、兴学校。废科举就是不采用八股文的考试形式了，而是相反地建立现代化的学校，包括京师大学堂，那是戊戌变法的产物。这已经认识到社会体制的改变才是关键所在。

但是在戊戌变法失败之后，中国人的认识又提高了一步，就是认为社会体制的改变还不够，我们的思路或者说思想方式也要改革或革新。所以，从清朝末年起，西方的哲学、文学就开始进入到中国来，因为没有这些东西也不行。你不能只学他的物理或数学，数学和物理也不是孤立的，是和整个社会与思想意识配套的。社会也不是孤立的，它还有思想背景，你得有一套思想背景和这个社会配套，这个时候就出现了“中学”与“西学”之争。“中学”就是指中国传统的学问：孔孟之道，讲仁义道德。“西学”是什么？最开头是声光化电，后来内容也不断地改变。我们刚才讲了提出“中学为体，西学为用”口号的最有名的代表人物就是张之洞。“中学为体，西学为用”，就是说，中国传统的政治社会体制还是不能变，叫做“中学为体”，把“中学”作为一个体，把“西学”作为一个用，我们应用的技术是“西学”，但是我们的“体”还是要保持中国的传统之体。这个“体”究竟指什么东西？我觉得在张之洞的理解里是非常明确的，那就是中国传统的“三纲五常”：君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲。比如专制君主是神圣的，他是绝对的权威、绝对的领导，所有

的臣民都应该服从他，都应该向他效忠，这就叫“君为臣纲”。因为这个体制一变的话，他的政权就没有了。当年戊戌变法的时候，梁启超提倡民权。当时戊戌变法有一个中心在湖南，湖南巡抚是陈宝箴，他是在全国最早推行新学的当权者，他在湖南办了一个学堂叫时务学堂。“时务”意思就是注重现实，反对传统的经书，请了梁启超作总教习。梁启超提倡“民权平等之说”，认为人民有权，应该平等，遭到反对派的攻击。他们反对说，“民有权则君无权矣”，问题在于权力究竟应该归谁，提倡民权那么皇帝还有没有权？在他们看来，君为臣纲，皇帝的权是绝对的。换句话说，他们要维护君主专制的制度，所以权一定要归皇上，而不能归下边。

这一点要附带作一个说明。我们的思想往往只能采取语言的形式，我们用语言来表达思想。可是用语言来表达，也有一个缺点，就是往往内容已经变了，可是我们的语言还没有变，所以这里边就出现了一个理解的问题，或者用现在的话来说，就出现了一个解释学的问题。语言是同样的，可是内涵已经完全不同了。比如在经济学里面，早些时候，“保守”指的是要求完全由市场来调控经济，反对一切的国家干预。凯恩斯主义盛行很长时期，变成经济学的主流后，“保守”指的则是坚持认为必须有国家力量的干预，经济领域不能完全由市场说了算。字面完全不变，可是内涵却完全不同了。中学与西学的问题也有这个问题。

什么是中学？什么是西学？再作一点更多的解释。20世纪30年代的时候，冯友兰先生（现在已经去世了）在清华教中国哲学史，写了一本《中国哲学史》，是当时有名的学术著作，也是当时我们的标准教材。写完之后，学校要两个老师写一个审查报告，这两位老师，一个是陈寅恪先生，是老一辈史学家，另外一个金岳霖先生，是老一辈哲学家。金先生有一段话，我现在介绍给大家，借以说明这个问题。金先生说：有没有一个东西叫做“中国哲学”？我们说有一个人写了一本书，叫做《英国物理学史》，那么是不是有一个东西



叫做“英国物理学”？严格地说，没有一个东西叫做“英国物理学”，因为我们没有所谓“法国物理学”、“德国物理学”，也没有“中国物理学”。物理学就是物理学，没有所谓“英国物理学”。那么“英国物理学史”这个意思是不是不通呢？也通。这个所谓的“英国物理学史”确切的意思是指物理学在英国发展的历史，而不是指有一个东西叫做“英国物理学”。这个分辨是很值得我们思考的。并不存在英国物理学，全世界的物理学都一样，比如说牛顿万有引力定律对全世界都一样，在中国也一样有效，无所谓英国物理学我们中国人不能用、牛顿万有引力定律我们中国不能学，真理是放之四海而皆准的。牛顿是英国人，他提出万有引力定律，最初是在英国提出的，写英国物理学史的时候可以提上一笔，但是牛顿的东西可不是英国物理学。大家知道，牛顿的物理学体系是在17世纪提出来的，但是18世纪的时候在法国非常之流行，实际上牛顿体系的弘扬，法国人比英国人做出了更大的贡献。18世纪的法国学者（分析学派）都是引用牛顿的物理学来解释一些物理问题，所以法国分析学派对牛顿物理学的贡献比英国人要大得多。牛顿的万有引力定律算不算英国物理学？应该说：它就是物理学，而不是什么英国物理学。我们如果写一本《英国物理学史》，是写物理学在英国的历史，而不是写“英国物理学”的历史。这个问题对于物理学比较好解释，对数学也好解释。英国数学史是指数学在英国的历史，中国数学史是指数学在中国的历史，并不是说有一门数学叫“中国数学”，另有一门数学叫“英国数学”。2加2等于4，中国数学是2加2等于4，英国数学也是2加2等于4。这里无所谓中国数学、英国数学。如果问2加2等于4是英国数学还是中国数学，这种话是没有意义的。比如一个英国人学习几何学的三角形，英国的几何学说三角形ABC，你们看清朝末年的书，中国的几何学不说ABC，而是说甲乙丙，那么是不是一个三角形甲乙丙就是中国的几何学？三角形ABC就是英国的几何学？几何学作为几何学是一样的，中国文字和英国文字不一样，

但是几何学的内容都是一样的。不能说你的三角形内角之和等于两个直角，我的三角形内角之和等于三个直角。不会发生这样的问题。几何学的内容完全一样，不一样的是它所使用的文字，换句话说就是没有“中国几何学”。如果说“中国几何学”，那只能是说几何学在中国。现在我们的问题就不光是几何学或者物理学的问题，我们把它转换一下，有没有中国哲学？有没有西方哲学？这就似乎比较难以回答。因为有的人认为有中国哲学，中国哲学和西方哲学不一样。有的人认为没有中国哲学，哲学就是哲学，只不过是使用不同的文字来表述而已。我要说明一下，这一点在1949年前后重点有所不同。在1949年前有很多学者倾向于认为中国哲学有中国哲学的特色，所以确实有中国哲学，西方哲学有西方哲学的特色，所以确实有西方哲学。但是解放后反而有一点不同了，50年代的时候推行“全面学习苏联”，那时的教科书都是苏联的教科书，苏联的哲学教科书对我们的影响是非常之大的，大家都是用苏联的教本，都按苏联的讲法。苏联的讲法引用恩格斯的经典定义：哲学的根本问题就是思维对存在的问题。认为思维是第一性的就是唯心，认为物质是第一性的就是唯物。如果是这么说的话，那就无所谓中国哲学和西方哲学。任何国家的哲学的根本问题都是思维对存在的问题，你认为思维是第一性的你就是唯心论，你认为思维是第二性的、物质是第一性的你就是唯物论。哲学的根本问题就是唯物对唯心的问题。后来又进了一步，不但是观点的问题，还有方法的问题。在思想方法上就是辩证法的和形而上学的对立。你是形式推理，非此即彼，这种方法就是形而上学；相反，如果你采取另外一种灵活的方式，认为矛盾双方是统一的，那么就是辩证的。所谓哲学的根本问题就是两个问题：一个是唯心论对唯物论，另一个就是形而上学对辩证法。

下面，关于方法论再补充一点，这就是中国哲学和西方哲学双方的不同。或者更精确地说就是哲学在中国和哲学在西方的不同。究竟有没有“中国哲学”这个问题另作别论。我们暂时这么提：哲

学在中国，哲学在西方。哲学在中国和哲学在西方有一点不同。哲学是philosophy，这个词如果变成动词就是philosophize，就是怎么样进行哲学推论，或者变成名词化就是philosophizing。有的哲学比较重视结论，有的哲学比较重视推论。我随便举个例子，比如说信宗教的人认为上帝存在，无神论者就认为上帝不存在，那么这个就是有神论对无神论，也可以说是唯物论对唯心论。因为有神论当然是唯心论，无神论就宗教信仰来说它是唯物论的，这是结论。但是有的人的研究重点不在于结论，而在于推理。他感兴趣的不是上帝是否存在这个结论，他最感兴趣的是你怎么推论出来上帝是否存在的，他对推论的过程要比对结论更重视。一个是结论是什么，另一个是你是怎么样推出来的。推论过程就是philosophizing，你是怎样对它进行哲学加工的。比如说，认为上帝存在的人可以有这样的推论：你看世界真奇妙极了，如果没有一个伟大的智慧，世界怎么能够这么奇妙？这个推论就是说，因为世界真奇妙，所以一定是后面有一个伟大的智慧安排好了的，不然怎么会这样。英国著名物理学家James Jeans是20世纪40年代去世的，他最喜欢说的一句话是：上帝是一位数学家。为什么？你看，到处都是按数学的关系安排的，极其精确的数学关系摆在那里。为什么会这样？只能认为是有一个最伟大的数学家在那儿设计的，不然的话，它怎么会那么精确。我们知道，古希腊也有一句谚语，叫做God geometrizes everywhere。希腊人认为：上帝把全世界都纳入了一个几何的模型，世界上任何事物都有一个几何的关系，好像是上帝把几何学的规律安排到一切事物里。一个有神论者可以说上帝是一个数学家，他的推论是这么来的：因为宇宙是这么奇妙、世界是这么奇妙，所以说必定一个伟大的智慧在安排，这个智慧就是上帝。而一个无神论者则可以这么说：你什么时候看见了上帝、你什么时候摸到上帝了？上帝看不见、摸不到，所以它是不存在的。存在的东西我们总可以看得见、摸得着，这是一个桌子，我们看见了这是一个桌子，或者我闭上眼睛摸

到这是一个桌子，假如你看不到也摸不着这个桌子，你怎么说这个桌子存在？这也是一种philosophizing，是一个推论的过程。就是说看得见、摸得着的才能认为它存在，看不见、摸不着的就不能认为它存在。反过来，有神论者又可以这么答复说：上帝就是看不见、摸不着的，你不能想像上帝是一块石头，石头可以看得见、摸得着。在古希腊就已经有了这类辩论。古希腊有一个辩士说：人总是把上帝看成是人的样子，那么一只公鸡就想像上帝是公鸡的样子了，而上帝本来就没有什么样子，要你能看得见、摸得着。神灵是无形的，你看不到他的样子，他没有什么样子。这也是一种philosophizing，是一个推论的过程。

哲学里面有的人重视结论，你是唯心论，他是唯物论，这个说唯心论要打倒，那个说唯物论是错误的。有的人不在乎结论，只在乎推论过程，你的推论如果合理，他就不管你结论是什么。我们有很多东西都是这样，比如说在数学上，我们没有预先假定的结论，我们都只是去推论，推出结果是什么就是什么，比如说最后证明 a 等于 b ，就是等于 b ，证明 a 不等于 b ，那它就不等于 b 。这完全看你的推论，至于结论是什么，一个数学家并不太关心也不预设一个结论。因为那个和数学本身没什么关系，他重视的是推论过程。可是有的人就重视结论，在现实生活中，这一点就更突出。比如说袁世凯做皇帝的时候先要制造一个舆论，这也可以说是一个philosophizing的过程。本来中国已经推翻了帝制，袁世凯是大总统，他要做皇上。中国皇帝专制有两千多年的历史，从秦始皇到现在有两千二百多年了。当时刚刚推翻帝制，根据什么他做皇上？这得找一个理论的根据，得讲出个道理来。他就请了一个美国人，叫做古德诺，是位宪法专家，写了一篇文章。古德诺这篇文章就是要从理论上考虑（所谓学理上，就是philosophizing的过程）中国究竟是适合于君主专制还是适合于民主共和。后来袁世凯组织了一个“筹安会”，“筹安会”名义上是一个民间的学术组织，找了几个名人参加，要讨论中



国究竟是适合君主专制还是适合民主共和，结论当然是中国最适合君主专制。那原因据说是中国人的素质太落后，知识太不开通，要是由他们搞民主的话社会就会混乱。一定要有一个英明的领导，这个领导就是皇上，只有这样国家才能治理好。我们可以说，这也是philosophizing。你的重点可以放在结论上，比如袁世凯就把重点放在结论上，就是要当皇上，而且还非得他不可。可是如果从“筹安会”的表面上来说，它是作为学理来讨论。我们在学术上可以讨论，中国究竟适合于什么制度，是适合君主专制还是适合民主共和，我们可以讨论。讨论的过程就是philosophizing的过程。这个例子是要藉以说明哲学的重点可以侧重不同的方面，可以侧重在结论上，也可以侧重在推论的过程上。或许可以说“爱智慧”理应包括两个方面：即爱智慧本身和爱对追求智慧的探索。真理并不存在于某个地方，而只存在于对真理的追求过程之中。哲学上的真理并不存在于某个论点之中，而只存在于如何思考和论证该论点过程之中。你可以更重视前者，也可以更重视后者。哲学的价值更在于它启发你以各种不同的思路或者说思维方式，而不在于它告诉你什么结论。

有没有中学和西学呢？可以说有，也可以说没有，要看你是在哪种意义上论说。你如果是在下面这种意义上说，那么就有“中学”和“西学”：毕竟有一些思想、理论和学问是在中国发生的，那么这叫“中学”；有一些思想理论和学问是在西方发生的，那么就叫它“西学”。确实，每一个国家和别的国家所出现的问题、所出现的思想理论并不完全一样，中国的思想理论和西方的思想理论并不一样，在这个意义上可以说是有中学和西学。在另外一种意义上说，也可以说没有中学与西学之分，那就是说学问作为学问而言，只有真假之分、只有是非之分，而没有所谓中西之分。比如说数学，2加2是不是等于4？或者一个三角形的三内角和是不是等于两个直角？你要说它不等于就是你错了，说它等于就是你对了，这只有是非之分，没有中西之分。不能说中学认为2加2就等于4，西学认为2加2就等

于5，这个问题不存在。几何学在历史上发生于希腊，中国古代没有几何学。但是不能说几何学是“希学”。因为别的国家（例如中国）同样可以研究几何学，同样可以研究得很出色。知识或者学问作为真理来说只有真假之分、对错之分、是非之分，但是没有中西之分。在这种意义上，没有中学、西学。

每一个名词之所以有意义，往往都是要在具体的社会历史条件下才有意义，换一个语境的话，可能就变成没有意义了。中学、西学之分只在清末的条件之下才有意义，在清末有什么意义呢？它有一个具体的规定，所谓“中学”是指“三纲五常”，你要维护君主专制制度，要君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲。但是如果脱离了那个背景，就没有意义了。今天说的“中学”是指什么呢？还是指君为臣纲吗？中国的君主制度早已经不存在了，怎么还能说有“中学”呢？再比如说，夫为妻纲，那时是男权主义，妇女的地位是屈从于男子的，所以妻子要听丈夫的话。那时候一个女性是很不幸的，“在家从父”——绝对服从她的父亲，“出嫁从夫”——绝对服从她的男人，“夫死从子”——丈夫如果死了，就要听从她的儿子。这是绝对的男权主义。这个问题今天已经不存在了，在法律上男女是平等的，不能再说“夫为妻纲”，妻子在家里一定要听丈夫的话。无论是在法律上，或者是在社会的实践上，或者是在一般人的心理上，都不会发生这个问题了。所以中学和西学之分的意义就不存在了。清朝末年为什么有意义呢？因为当时中国确实没有近代的数理化，近代的数学、物理学、化学都是西方来的。一直到今天，我们学的数学、物理学、化学都是从西方来的，不是中国自己原有的。所以在当时的历史条件下，中学、西学有它的意义。这种提法有它的具体内容。可是今天这么提就没有具体的内容了。今天一个人学习物理学，难道会说学的是西学吗？中国人就不能学习物理学？中国人研究物理学就不能有进步？中国人一样可以学习物理学，而且一样可以学得很好，一样可以发展物理学、一样可以有贡献。在这种意义上，没



有所谓“中学”、“西学”。我的意思是说，某一种概念只有放在一定的历史条件下才有它的具体意义，否则就没有意义。现在再把这个问题炒出来，再提中学与西学之争似乎就没有意义了。我不太理解，为什么在前几年忽然又提出中学与西学之争这个命题来？在真理的面前无所谓“中学”、“西学”，只有真假、好坏、高低，而无所谓中、西。在哲学问题上也应该如是。哲学只有好坏、对错，但是无所谓中西。

有没有中西之分？如果有中西之分的话，那么这个中西之分也是指后天形成的而不是指先天注定的。先天的是指它本来就是一个问题，它始终都是这个问题，比如说一个三角形，是不是三个内角之和等于两个直角？这个可以说是一个先天的问题，因为这是对任何民族始终都存在的问题。但是有一些问题是后天的，它是特殊的环境造成的，比如说中国过去认为的最大的道德——忠孝。我们往往认为忠孝是“中学”的内容，但是西方也讲忠，比如说忠于国家，封建时代忠于领主，这也不能说是中国的特色；或者孝，中国人注重孝，为什么中国人比西方人更注重孝？我想现在也不那么重视孝了，为什么？因为社会条件变了，社会条件是后天造成的。因为过去中国父家长的体制比西方浓厚，父家长的体制就强调孝，所以中国特别重视孝。但是时代变了、环境变了，“孝”也就变了，这是后天的，而不是先天注定了中国人一定要重视这个孝，西方人就一定不可能重视。这是后来的具体的社会条件形成的。后天的条件可以改变，今天比起一百年前，孝的程度已经大大降低了，孝道要比一百年前差得非常之远了。一个母亲也不必“夫死从子”。这是后天的不同所造成的。在这种意义上，可以说中国和西方有所不同，但在先天的意义上并没有不同，并不是说先天注定了中国人就得是这样，西方人就非得是那样。环境条件改变了，“孝”的内容就可以大大不同。西方人对中国人的孝好像不太能够接受，可是中国现在的“孝”的含金量和从前绝对的孝也大有不同，那是由于社会条件变了。并不

是说上帝造人的时候就先天注定了中国人特别注重“孝”，没有这个道理。所以在先天的意义上，没有中学、西学之分，也没有中国哲学与西方哲学之分。那么有没有不同？当然有不同，这个不同是后天条件造成的。不能认为中西的不同是天然的，即由于他们天性的不同所使然的。各民族之间思维方式假如先天就（真）有什么本质上的不同的话，那也是微不足道的。

后天条件造成了中国哲学与西方哲学之分，因为中国从古代就是血缘非常浓厚的宗法社会。关于这一点，你们可以看一下恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》中的论点。那本书说到西方经过一个民族大迁移以后，它原来的血缘纽带就解体了，形成了以地方为单位的制度。这种制度就与中国以家庭的血缘关系为基础而形成的社会有很大的不同。因为中国，至少是汉族，古代的血缘关系特别浓厚，宗法制度也特别厉害。所以中国人特别重视宗法。比如说，从语文里面就可以看出来，中国人对于血缘关系，每一个字都规定得非常严密，比如说伯父、叔父、舅父，意思都不一样。可是在西方文字中都是一个词，在英文中都是uncle，伯父是uncle、叔父是uncle、舅父也是uncle，因为它不太重视血缘的关系，所以都是同样的一个字。可是在中国由于血缘关系非常重要，所以中国的血统论非常浓厚，一直到今天都非常浓厚。里根作美国总统的时候，有一阵美国的经济状况不太好，《人民日报》刊登了一段消息，说里根的儿子失业了。意思是要用这段消息来证明美国的经济情况不好，连总统的儿子都失业了。那时候我在历史研究所，有一个青年就说，美国总统的儿子都失业，我们这里公社书记的儿子都失不了业。为什么？因为中国的血缘关系今天还是很重要的社会关系。因为我们有几千年的深厚的血缘传统，当然西方也有，但是没有我们这么深厚。为什么？因为这是后天的条件不同，不是说中国人生来就要讲血统论，而是长期的社会形成了血统论。社会是靠某些传统来维系的，某些思维方式或思维定式也是这样形成的。所以中学和西学有没有不



同？我可以说有不同，但这个不同是后天形成的，而不是先天注定的。作为真理来说，它只有真假、好坏、是非之分，无所谓中国和西方之分。真理是放之四海而皆准的，用哲学家康德的话来说就是 universally valid, valid 是有效, universally valid 是普遍有效, 真理的条件必须是普遍有效。2 加 2 等于 4 是普遍有效，在中国是 2 加 2 等于 4，到了英国也是 2 加 2 等于 4。它为什么是真理？就因为它是普遍有效，即我们常说的“放之四海而皆准”。假如它不是普遍有效，它就不成其为真理了，所谓真理也就是说它是普遍的有效。在这种意义上来说，没有中学和西学之分。

在 1949 年前，国民党反对马克思主义也有各种理论，其中有一条最为振振有辞的理论，就是马克思主义不适合中国国情，说马克思主义是外来的东西，所以中国不能用它。那么有没有中国国情呢？当然有中国国情，每个国家的情况都不一样，不能说每个国家的情况都一样，中国当然有中国的国情。比如说前面提到的“孝”。中国对于孝道非常重视，而西方对这一点就显得不如了。但是这并不意味着马克思主义就不适用于中国，因为马克思主义作为真理来说，它应该是普遍有效的，是“放之四海而皆准，百世以俟圣人而不惑”的。就是说过了一百代以后，有圣人出来他都不会怀疑的，也就是说它是永恒的。正如 2 加 2 等于 4 是永恒的，即使再过一百代有圣人出来也不会怀疑它。真理之所以成其为真理就在于它的普遍有效性，这一点我们暂可以假定是能够成立的。所以我们不能特别强调后天的特征，用它来抹煞真理的标准。真理的标准只能有一个，但是同时我们也要承认它的特殊性。特殊性就是后天的、具体的、特殊的环境所造成的。比如说孝是不是一种道德？孝作为一种道德在中国特别强烈，是因为中国的血缘关系特别浓厚。今天反贪，如果抓住一个人贪污，那么往往是和他有血缘关系的很多人都参与了，这一点也可以说是中国的“特色”吧。但是这一点是后天的，不是先天的，不是说先天注定了中国人就一定就是这样，其实很多国家也

不同程度存在着同样的现象。我们首先要明确的是真理是普遍有效的；再其次，也要承认确实其中也有不同的精神和形式，但那是后天的。

这种后天的精神表现在中国哲学和西方哲学有没有不同？当然会有，刚才也说过的：比如西方是比较主智的，重视知识和智慧；中国是主德的，比较注重德行。这一点也是和历史条件有关系的。西方主智，所以着重法治。我们现在则在法治以外又强调德治了，中国历来是注重德治的。德治与法治虽然并不矛盾，不过侧重点不同，你注重“智”也好，你注重“德”也好，“德”和“智”不是截然分开的，但可以侧重点不同。正如前面所说的哲学，你可以注重它的结论是什么，你也可以注重它的推论过程。

双方的社会历史发展不同所形成的心态（mentality）也必然会有不同，我们也可以说它是精神面貌的不同。最近看了一篇文章引起我的一些想法，这篇文章是评论一本给李陵翻案的小说。我没有看过这本小说，我只看了这篇文章。我们知道李陵是汉奸，李陵和苏武是好朋友。汉武帝时，李陵去打匈奴，李陵战败了，被俘虏，被俘虏后就投降了。苏武后来作为汉武帝的使臣出使匈奴，匈奴把他关起来，可是苏武始终不投降。后来苏武被放逐到北海，北海就是贝加尔湖，他在冰天雪地的地方呆了十九年。苏武是“丁年奉使，皓首而归”，他是刚成人的时候到匈奴去，过了十九年，头发都白了才回来。所以中国的传统中都赞美苏武的气节，都是骂李陵是个叛徒。1937年卢沟桥爆发抗日战争，很多学校包括北大、清华都搬到后方去了，那时有个鼎鼎大名的文学家周作人留在北京没有走。后来胡适曾给他写信，还附有一首诗，希望他能够走。北大很多人也给他写信，希望他能够走。他回信说，希望你们把我当作是苏武，不要把我看成是李陵，亦即不要把我看作是个投降的汉奸，我和苏武一样在这里守节。但是后来周作人还是做了汉奸。周作人叛国作了汉奸是铁案如山的，不过现在也有人为周作人翻案，有各种说法，其

中有一种说法是说他做汉奸还是为了国家的，还是爱国的。他自己的辩护词是说日本人威胁他。李陵的祖父是有名的李广，是汉朝的飞将军，唐朝诗人王昌龄曾说：“但使龙城飞将在，不教胡马度阴山。”李广是个非常有名的将领，李陵本人也是当时出色的将领。李陵投降之后，大家都骂他，但是有一个鼎鼎大名的人出来保他，就是司马迁。后来司马迁因为保李陵而下了狱，写出了《史记》这部名著。小说是要给李陵翻案，我对这段历史没有研究，不知道李陵应该不应该翻案，我这里要讲的是一个心态的不同。中国自古以来都是只有断头将军没有降将军的，打了败仗也宁死不屈，所以中国历史上赞美的都是英雄烈士，谁要是投降就是奇耻大辱。说个小故事：1944年，日本人在打通大陆交通线的时候，一直打到湖南的衡阳。那个时候守衡阳的是蒋介石的一个军长，叫方先觉，还算是不错的，打了48天，最后投降了。他偷着跑到当时临时的首都重庆，在重庆开会的时候很多人都攻击他，国民党实际还是保护他的，但是不敢为他公开辩护。还有一个人，叫庞炳勋的，是老西北军的总司令，后来被日本人俘虏后就投敌了，日本人给了他一个编制，也是什么总司令之类的。国民党官方还宣布，庞总司令被俘虏，本来是要自杀，就是说国民党也认为投降是件非常丢脸的事情。还有一个相反的例子，日本发动太平洋战争的时候，打香港、新加坡、菲律宾、印尼，势如破竹。因为当时西方国家根本没有准备，当时菲律宾和印尼都有美国军队驻守，但是力量很薄弱。司令官叫温赖特（Wainwright），最后退到巴丹（Bataan）岛上，这是太平洋战争初期非常重要的一次战役，守不住后也是举着白旗投降了，投降后成了日本人的俘虏。后来双方交换俘虏，温赖特被交还美国。美国举国若狂地欢迎他，比凯旋将军还热闹。美国人认为他打得非常英勇，打不过的话投降是合理的。不但美国的人民欢迎他，美国的官方也欢迎他。这个例子表明中西文化心态的不同。后来日本投降的时候，代表盟国签字的是总司令麦克阿瑟，每个国家也都有代表签字，美

国代表是尼米兹，站在尼米兹身旁的就是温赖特，作为特邀代表出席。那是个非常荣耀的位置，无论是国家、政府或者是人民，都给予了他很高的荣誉。这在中国几乎是不可想像的。还有个例子，在19世纪初年，英美有一次战争，美国有一个军人叛变投敌，做了间谍，后来又被美国人抓住，这个人现在在美国还有一个纪念馆，让人参观。这在中国也是不可想像的事情，一个投敌的间谍居然纪念他。我的理解是，如果是作为历史来看，角度不同，也不妨这样做。我们中国从长远的历史的角度也可以这样。我们从来都是对秦始皇的评价很高，尤其是解放以后。可是我们知道秦朝历史很短，秦朝成立不久，马上就是陈胜、吴广起义，接着就是楚汉相争，刘邦、项羽都来反秦，这些我们今天也给予肯定。那么，到底肯定谁？是肯定秦朝的政权，还是肯定刘邦、项羽、陈胜、吴广呢？我们双方都肯定，既肯定秦始皇的功绩，又肯定反秦者的功绩。假如今天，无论秦始皇，还是陈胜、吴广，或是刘邦、项羽，如果他们有什么东西留下的话，我们都作为历史文物保留，并不因为我们肯定谁、反对谁而有所不同。假如再过一两千年，不管是曾国藩、左宗棠或者洪秀全、杨秀清，他们的东西我们都作为历史文物来保留，照样给他们建纪念馆。这是看事物的角度不同了，角度的不同反映出心态的不同，这一点表明了中国和西方的文明气氛所造成的心态的不同。正因为这个缘故，所以在哲学上有很多的问题，其实它本身的问题并不重要，其重要性在于反映了它的精神面貌或者一种心态，这点是有不同点的。正如我刚才举的关于投降的例子，明明是已经战败了，如果硬要牺牲的话，似乎是很无谓的。但是也可以从长远的眼光来看，不能只看一时的失败或成功，而是要看它长远的意义。历史上的英雄人物，虽然失败了，可是他们那种精神是永垂不朽的，永远是对后世的一种激励。以上所说，好像是题外的话。但是如果我们不能很好地理解不同的历史文化所积淀的不同心态，恐怕就难于理解不同哲学在深层的不同倾向。哲学既有纯推理论证的一面，



又有其深层的历史文化的背景，也可以说是人文背景的一面。我们必须通观这两方面才能更好地理解一种哲学的真相。

三

下面，介绍一下有关西方哲学精神的一些读物。因为不可能一下把所有的问题都讲到，只有在读书的过程中逐步体会那些精神是什么，所以这里介绍一下有关读物。我把有关的读物分为两类，一类是原著，一类是现代的作品。原著一定要看，如果你不看原著的话，你就无法了解前人，比如说孔子。孔子是几千年来中国的圣人，但是后来反孔也反得非常厉害，从五四运动提出“打倒孔家店”，到“文革”时就彻底砸烂曲阜孔庙，现在看到的曲阜孔庙是“文革”后修复的。对于孔子就有很多不同的看法，那么究竟孔子是怎么回事，我们只听别人说是是不够的，最重要的是要直接看一下孔子，比如说孔子的书。孔子自己没有写书，不过《论语》是关于孔子最权威的材料，《论语》都是孔子的弟子或者是再传弟子记录孔子的言行，这是研究孔子的第一手材料。还有孟子，孟子自己写了《孟子》一书，如果研究中国哲学的话一定要看。孔子、孟子都不看，就没法讲后来的东西了。无论怎么看后人讲孔子、孟子，都是间接的或转手的，最好是首先直接看原著。可是原著太多，我们看不了那么多，那么怎么办？这里给出一个最简单的书目，大家可以从其中挑选来看，不必全都看，但必须挑几种看。

关于西方哲学的原始材料

1. 古希腊哲学

柏拉图(Plato, 公元前428—前347)是苏格拉底(Socrates, 公元

前469—前399)的学生。《对话录》是柏拉图的全集，内容非常之多，基本上以苏格拉底为主角。这里有一个物质条件。中国古代书写是非常不方便的，所以甲骨文都非常简单，一个字写起来非常不容易，要刻在甲骨上，后来是写在竹简上，也是非常困难的。古希腊用的是纸草，纸草写起来非常方便，所以他写得非常之多。柏拉图的《对话录》篇目很多，如果不是专门研究，没有必要每篇都看，我只提两篇。



图3 柏拉图

(1) 柏拉图：《申辩》(Apology)

这是苏格拉底在法庭受审判时自己的辩护词，从中我们可以了解苏格拉底的一生。苏格拉底自己没有著作，都是他的学生记录的，最主要是柏拉图记录的。这和孔子一样，孔子本人也没有著作，他的思想都是他的弟子记录的。这篇苏格拉底在法庭上为自己作的辩护词里面并没有谈很多的哲学，但是如果你对这本著作不了解的话，你对于西方古代哲学就会有隔膜。

(2) 柏拉图：《理想国》(Republic)

Republic意思是共和国，我们也翻译为《理想国》，这本来是作者虚构的一个国家。每一个哲学家都有他的理想国，柏拉图也有他的理想国，我们从他们的理想国来看他们的思想。中国近代的康有为也有他的理想国(《大同书》)，人们在那个境界里面都变成了神仙一样，每天都享乐，我觉得这一点恰好反映出康有为的浅陋。他的理想国是一个享乐的理想国，一个理想国不应该单纯是享乐。孙中



果比较这两本《忏悔录》，可以看出很大的不同。奥古斯丁的完全是宗教徒的忏悔的心情，卢梭的则带有个性解放的意味。



图 5 1962 年版《忏悔录》插图

(2) 圣奥古斯丁：《上帝之城》(The City of God)

奥古斯丁的另一本书是《上帝之城》。他认为有两个城：一个是世俗的城，即罗马；另一个就是天城。世俗的城是堕落的城，人们应该追求的是完美的天城。它表现出中世纪的宗教理想，也可以说是宗教理想国。



图 6 《上帝之城》书影(1486 年威尼斯版)



(3) 帕斯卡:《思想录》(*Pensées*)

和笛卡儿同时的,还有个大学数学家帕斯卡(Pascal, 1623—1662)。他也是法国人,杰出的数学家和物理学家,也是大气压的发现者,概率论的奠基人。他写了一部哲学著作,但没有写完,都是一些片断,后来有人把它们整理成为这本书。其中涉及到宗教神学的可以不看,大家可以看涉及到思想方法的那部分。



图 11 帕斯卡

4. 德国古典哲学

18 世纪末到 19 世纪初,德国出现了一批哲学家,出现了一个哲学繁荣的时代,我们称之为德国古典哲学。德国古典哲学,最重要的有两个人,一个是康德 (I.Kant, 1724 — 1804), 一个是黑格尔 (G. Hegel, 1770 — 1831)。两个人的书都非常难读,因为当时的文风是非常之冗长,一个句子套一个句子。中文都是简单的句子,没有套句子的 complex sentence,而英文里可以有,英文如果长的话,可以套好几层句子。我们中文一句话往往不过是一行,他们可以有四五行。但是,18 世纪的德文,还可以再套,套得往往一句话是一页或者两页。你们看黑格尔的著作,一句话就是两页长,一个句子套一个句子,文风非常之冗长。不过,也不必害怕,实际上最难读的是某些当代的哲学著作。当代的哲学著作,句子有的非常简单,可是你根本不知道他是什么意思。虽然德国古典哲学的著作中句子非常冗长,可是仔细看的话,他的意思非常明确,没有你看不懂的时候,只有你看得非常吃力的时候。我介绍康德两本比较浅近的、好看的、代表他的哲学思想的著作。



些书已经是损之又损，简到最低程度了，再简就谈不到读原著了。原著是一定要看的。但是除了原著，还要看当代人写的一般的介绍。

7. 当代的介绍性书籍

(1) 罗素：《西方哲学史》(*History of Western Philosophy*)

写哲学史的有两种人：一种他本人是哲学家，另一种则不是。前者有一套哲学见解，这种书往往有深度，能够看出很多问题。但是这样的书也有它的缺点。正是因为他是哲学家，他有自己的观点，常常根据自己的观点来评论别人的哲学，所以往往不客观，凡是不同意他的观点的都要予以否定，其中带有他自己的偏见。这是每一个思想家都免不了的缺点。反过来，一般的教科书是很客观、很系统、很公正的，可是往往很肤浅，没有深刻的思想，只能是肤浅地评述别人。罗素的一个优点就是他的文字非常浅近，外行人都看得懂，所有的哲学家里面，我认为罗素最大的优点就在这里。别的哲学家，你往往都看不懂，你不容易懂得他是什么意思，只有罗素的文章非常浅近，非常容易懂。

(2) 文德尔班：《哲学史》(*History of Philosophy*)

文德尔班(Windelband, 1848—1915)是德国哲学家。在19世纪德国古典哲学以后，出现了两大哲学潮流：一派是新康德主义，19世纪末年在欧洲大陆非常流行；另一派是新黑格尔主义，从某种意义上说，马克思主义也是新黑格尔派之一，在英国和欧洲大陆都非常流行。文德尔班就是新康德派。很不幸的是第二国际觉得马克思主义哲学不够完备，他们提出了“回到康德去”，想要用康德的哲学来补充马克思主义。但是第三国际反对第二国际，所以也就否定了第二国际的理论基础——新康德主义。应该说，学术观点正确与否是一回事，政治观点正确与否又是另外一回事。第三国际是政治

第二讲 西方古代哲学

由于我们的时间非常少，只有三次课，讲三讲。前一讲是个概述，后面的这两讲所能讲的内容也非常之少，所以我把这两讲浓缩成两节，一节就是讲古代，一节就是讲近代。今天这讲就是讲古代西方哲学。

所谓古代往往包括中世纪，具体时间是公元前5世纪到公元15世纪，大概是两千年左右，我们就把这段时间的哲学叫做古代哲学。从16世纪以后直到今天，大概4个世纪，这400年的哲学我们叫它近代哲学。为什么要这么分，为什么要以16世纪作为一个分界线，来分成古代哲学和近代哲学？因为我们的历史是这么划分的，分古代、中世纪和近代，古代和中世纪我们简称“古代”，近代和现代我们简称“近代”。我们历史既然是这么分，以16世纪作为界线，所以对应这种历史的划分，我们便把古代的哲学叫古代哲学，把近代的哲学叫近代哲学。

历史为什么这样划分？为什么要把历史分成这样两段？人类在地球上究竟有多久了，这是人类学的问题，是人类学研究的对象。过去“北京人”至少说有50万年，现在，全世界人类学家的发现都集中在非洲，特别是东非，人类的起源就推得更早了，推到二、三百万年以前，反正人类绝对不止于5000年的历史。我们说中国文明是5000年，或者现在可以推到6000年。全世界最早的文明是古埃及、古巴比伦，到现在也不过是六七千年的历史。我们所说的历史仅仅是指人类文明的历史，文明以前的历史叫做“史前史”，就是历史以前的历史。这个名词本身似乎不通，难道历史以前还有历史？历史以前怎么还有历史呢？其实那意思是指文明史以前的历史，那并不是历史学研究的范围，而是人类学研究的范围。我们所说的历史，是指人类文明的历史。人类文明的历史到现在推到最远，大约可以推

到六七千年之前。

什么叫做文明？姑且用一个简单的解释。当然，文明一词不太好定义。一般来说，文明有两个标志。一个标志是文字，出现了文字就算有文明了，文字出现以前的历史就是文明的前史或者前文明的历史，也就是文明以前的历史。有了文字，知识才可能有积累，有前人的积累，后人的知识才可能有进步。任何其他物种无论如何聪明，都没有知识的积累和进步。第二个标志是人类有了国家，有了有组织的社会，有权力的关系，有支配与被支配、统治与被统治的关系。我再简单解释一下为什么要用这两者作为文明的标志。

第一个标志是有了文字。人类的文明与其他的物种或者与史前史的自然文明不同在哪里？自然文明就是自然人的文明，就是在自然状态里的人的文明。有些物种也非常聪明，比如狗、马，可是我们说它没有文明的历史。人类应该是很聪明的了，可是在10000年前的人，也不能说有文明的历史。为什么？因为文字这个工具是一个非常奇特的工具，所以许多民族都出现过仇恨文字的现象，把文字看成一种罪恶的象征。我们中国也有这种传说，据说古代仓颉造了字以后，“天雨血，鬼夜哭”，天下雨时都不下雨，而是下血，鬼晚上都哭。为什么？因为这给人类带来了最大的灾难。别的民族也有类似的传说，古希腊有一个神话，说普罗米修斯（Prometheus）偷了天火，天火是智慧，他把智慧带给了人类以后，普罗米修斯就被锁在高加索山上，每天有鹰来叼他的肉，叫他受酷刑。为什么？因为他把罪恶带给了人。在这种意义上，人类好像内心深处就有一种禁忌：好像越有知识越有罪，最好是没有知识，没有知识的人就没有痛苦，有了知识以后就有了痛苦。知识就是原罪，《圣经》一开头“创世记”就是这样讲的。

不管我们怎么说，人类有了文字以后，就有了一个最大的特点，就是知识可以积累了。没有文字以前，人类的知识不可能有系统积累。这一点与原始人、自然状态下的人或者和其他物种一样，不管



以前的思想没有记录,真正具有比较完整的记录的人类思想,到现在大约3000年。最早的中国的经书也不过两千多年。西方最早的经书比《圣经》还早的,如古埃及的“死者之书”,也不过是公元前3000年左右的。人类的智慧有一个特点就是不断的积累,因为积累的缘故所以它可能加速度地进步。它的快不是每100年增长多少,而是这100年要比前100年更增加多少倍。比如20世纪到现在,100年刚刚结束,这个世纪所积累的知识,大约要超过过去2000年所积累的知识。知识是不断加速度地发展的。而比较有系统的思想或者比较完备的记录,到现在为止,不过3000年左右。

人类史上有一个奇特的现象,就是最早的灿烂的文明几乎是同时出现在三个国家里,一个是中国,一个是印度,一个是希腊。至于比希腊再早,埃及、巴比伦等国家,我们到现在还没有很确切的根据来证明他们有了比较完整的哲学理论或思想体系。比较成熟的思想,恰好就都出现在公元前4世纪到公元前3世纪。为什么在这个时候,全人类的文明都出现了一个古典时代,这是非常令人惊奇的事情。在中国从公元前大约600年到500年的时候,就开始出现古代的经典,中国古典的“六经”(实际是“五经”,因为有一种经典《乐经》失传了)定形了。印度佛教也是这个时候出现的,还有其他教像耆那教等,当时共有96外道。外道就是我们今天所说的邪教或者异端邪说,就是邪门。从正统的观点看来它是异端邪说,按照当时的说法它们叫做“外道”,外道就不是正道。在古代希腊,这一段文明,从公元前6世纪到公元前3世纪这300年间,是古代希腊的最繁荣时代,是古代人类文明史的一个高峰。

西方哲学史从古代的希腊文明讲起。西方古典文明晚期兼有希腊的文明与罗马的文明,罗马文明基本上继承了希腊的文明。后来在希腊北部的日耳曼人经过一场各民族的大迁移,形成了新的国家,这些国家就是今天欧洲国家的祖先。这些国家所继承的文明就是希腊罗马文明,所以西方国家文明的传承应该从希腊文明讲起。



从古代以来，似乎中国思想或者说中国文明的发展方向就和西方有所不同。西方一直到近代，走的基本上是数论派的道路。

“数”这个东西好像非常神奇，好像全世界任何东西都有着某种数量的关系，所以数被认为是一个很神秘的东西，它在规划着世界。我们说过了古希腊有一句谚语，叫做 God geometrizes everywhere. geometry 就是“几何学”，geometrize 就把它变成了动词了，意思是“上帝几何化了世界”或者“上帝以几何学规划着一切”，也就是说世界的一切都在遵守几何的原理，上帝把世界几何化了。20 世纪英国有位数学家和天文学家 James Jeans，他也喜欢说一句话：“上帝是位数学家。”上帝在制造这个世界时，仿佛处处都是按照数学原理安排的。比如万有引力定律是符合数学原理的，引力与距离的平方成反比，与质量的乘积成正比，这完全是一种数学关系。任何事物都会不违反万有引力定律，都符合这个数学原理，这是为什么？

有人简单回答说科学只能够问 how，不能问 why，即你只能问它是怎样的，而不能问它是为什么。如果科学是这样，则哲学却要问 why。我们说万有引力定律，无论什么东西从高处掉下来，都要服从这个定律，石头掉下来要服从这个定律，鸡蛋掉下来也要服从这个定律，如果一个人从悬崖上失足掉下来，也要服从万有引力定律。任何事情都不能违反万有引力定律。甚至于林黛玉要哭，她的眼泪也一定符合万有引力定律，所以她的眼泪不往上流而往下流。为什么会有万有引力定律？为什么？好像是上帝已经规范好了这么一个数学关系。万有引力定律所描述的是 how，它描绘给你它是怎样在运作的，但是你却不能问它为什么。

这里要说明一下，“为什么”这个词有两个不同的涵义。第一个涵义是说，为了什么目的，比如我为什么喝水，因为我渴，喝水是为了解渴。这是说为了什么目的。第二个意义是说由于什么缘故，比如说水倒在火上，火就灭了，为什么？这不是问它为了什么目的，而

是问由于什么原因。我们在问这个话的时候，是在问由于什么原因，是出于什么原因。水倒在火上，火为什么灭了，因为它把空气隔绝了，空气隔绝了就没有氧了。火是激烈的氧化作用，你把水一浇上去，空气一断绝，就没有氧气，它就不能氧化，于是火就灭了。这里是在问由于什么原因。当然两个你都可以问，比如有人放火了，你可以问为什么放火，也许放火是要害什么人，这是why的第一种意义，就是为了什么目的。why的第二种意义是由于什么原因。按照中国的思路，往往都是第一种意义，大都是目的论的，都是要求按照目的论去问它是为了什么。例如人生的意义都是为了完成某种伟大的神圣目的。第二种意义都是由于什么原因。我们说，第二条路似乎是科学的路，第一条路似乎是伦理的路，这是两条不同的路。数论派的思路就是在回答我们所说的第二个为什么，宇宙是按照数学的模式来建构的，所以就按照这个来解读。其实，这个区分也就是中世纪神学思维方式与近代科学思维方式的差别。目的论的思维方式问“何以故”，是要问为了一个什么目的；非目的论的思维问“何以故”，是要问由于一个什么原因。

古希腊第二个贡献是原子论，这一点也与中国传统有重大不同。古代印度有原子论，古代希腊有原子论，古代中国没有原子论。原子论的影响是深远的，特别是影响近代科学的形成，近代科学的形成基本上走的是原子论的道路。今天的科学理论，基本粒子大大增多了，但是基本粒子仍是脱胎于原子，它的思路基本上是原子论，也就是说世界上万事万物都是由非常小的性质类似的粒子组成，不过组织方式不一样，所以表现的形式就不一样，功能就不一样，但是说到最后都是原子组成的。这个观念一直到近代都在支配着科学的思路，不仅是西方，而且近代中国科学也是走这条路。

为什么古代中国没有原子论？有些历史考据，你可以找史实、找史料来确定，但是有些你就只能凭猜想了，因为我们找不出确凿的根据来。中国确实是没有原子论。有的人说中国有原子论，《墨子》

里有原子论，还有人说《庄子》里有原子论，当然也有所牵强附会。但事实上中国的自然哲学，并没有原子论作为思想基础。一个原因恐怕是和中国没有个人主义密切相关的。原子论在社会上相应的就是个人主义。社会是由每一个个人组成的，每一个个人就是社会的原子。中国从古以来，个人主义始终没有市场，始终没有形成一种个人主义的思想体系。这一点折射到自然世界上，于是自然世界也就没有原子论。

为什么中国没有个人主义？恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》里面讲，西方民族经历了一个民族大迁移以后，血缘的关系破裂了，破裂之后社会组织就以地区为单位，而不是以血缘为单位。但是中国的血缘意识非常强烈，一直到今天血缘的关系始终没有破。中国没有西方的那种宗教，恐怕和这个原因也有关系。在西方，个人主义总得有一个寄托、有一个依靠，这个极终的寄托或依靠只能是宗教或上帝。中国有一个血缘的大家庭，用不着依靠那个上帝，依靠血缘关系是非常起作用的。是不是这样，只是我个人的猜测。但是从古代到近代，在西方科学传入中国之前，中国没有原子论，也没有个人主义，这是事实。西方的原子论与西方的个人主义很有关系。比如说古代希腊的民主，只是古典的民主制。因为那时候城邦很小，开会的时候全国的公民都来出席。雅典是当时的大国了，只有三万自由民，其中有一半女性，一万五不能来，再除掉老人和小孩，再除掉有病残的，都不能来，那么来的只不过几千人。每一次大会是真正的公民大会，所有能来的人都来了，一共几千人。几千人开大会很简单，是直接民主制，不是间接的。现在的国家太大了，所有的人都来开会是不可能的事，所以只好选人民代表。所有国家都这样，这就是间接的民主制或代议制，不是直接的，选民只能选代表去，自己不去。但是古代的城邦有这个条件，全体公民几千人开大会，在这个大会上，每个人都有一票，这个是古代的民主。这时候，每一个个人都是以个人的身份来投票。中国没有这样的传统：



开个国事大会，所有的公民都来投票，这是不可能的事。从古以来，中国的社会性质就与西方有所不同，所以它的思路也与西方的不同。

这里要说的是数论派与原子论这两个东西，不仅大大影响了古希腊的思路，而且也影响了近代西方科学与哲学的思路。这是早期古希腊哲学的背景。

四

及至古希腊哲学高度发达时期，哲学家们讨论的重点就从自然哲学转移到了人生与社会的深层问题上来，而不单纯考虑自然世界的问题了。这样希腊就进入了一个高度成熟的阶段，这个阶段在一般哲学书上就称之为系统哲学时期 (Systematic Philosophy)。

为什么叫系统哲学？就是出现了一批哲学家，这批哲学家建立了一个较为完整的哲学体系，所以这个时期就叫“系统哲学时代”。系统哲学时代的最大的三个代表人物恰好就是三辈老师学生。这三个人是大家都熟悉的：第一个人是苏格拉底 (Socrates, 公元前469—前399年)，第二个人是柏拉图 (Plato, 公元前428—前347年)，第三个人是亚里士多德 (Aristotle, 公元前384—前322年)。苏格拉底是柏拉图的老师，柏拉图是苏格拉底的学生，亚里士多德又是柏拉图的学生。

苏格拉底在西方哲学史上地位太重要了，可以说大致就相当于我们中国的孔夫子，凡是讲哲学的人几乎没有不讲苏格拉底的。

在苏格拉底以前，希腊就出现了很多的哲学家，这些哲学家后来人们叫他们为诡辩派 (Sophist)，希腊语中 sophia 是智慧，所以今天翻译为“智者派”，过去翻译“诡辩派”。他们非常类似于中国的名家。中国当时有一批人叫做名家，他们专门提出一些理论来是平常人所不能接受的，可是他们言之有理，可以大大地和你辩论一番。比如公孙龙的“白马非马”，大家都知道这是个有名的命题，白

马不是马，因为黑马不也是马吗？所以白马不是马，黑马也不是马，马才是马。当然这样说也可以有其道理。智者派类似于中国的名家，为什么会出现这些派别而且居然很流行？讲中国哲学史的人，都没有能讲清楚。这些乍听起来似乎是诡辩，可是为什么这种诡辩在当时却能那么流行？应该有它的社会基础和社会原因，而且这些东西在当时反对它们的人对它们是深恶痛绝的。可以推想这些在当时一定是涉及到某些人的根本利害乃至关系到人头落地的问题，不然为什么这些东西那么有号召力？而反过来，反对他们的人又为什么非把他们置之死地不可？本来你愿意提出一个新的理论，你就提好了，反正人家也不会相信你，但是为什么并不是那么简单？智者派提出来很多在逻辑上好像自相矛盾违反常识的问题，这些肯定代表他们对当时现存制度的一种不满，所以就用各种渠道反对现成的学术，你们这么讲我就偏那么讲。你们说白马是马，我就偏说白马不是马，实际上代表一种逆反的心态，是对当时社会的一种反抗。“智者”是现行体制的反抗者。

我们上次已经介绍了，苏格拉底是雅典最聪明的人，这是有德尔斐神坛上所传的神谕为证的，所以苏格拉底名气非常大，有很多人追随着他，于是苏格拉底就被人怀疑是一个智者派。其实苏格拉底本人不是智者派，而是一个保守派，那些智者派实际上是激进派，是反对现存秩序的，而苏格拉底是维护现秩序的。可是苏格拉底终于被雅典法庭判了死刑。罪状是什么呢？是说他蛊惑青年，把天上的说成地下，把地下的说成天上。蛊惑青年的罪状是重大的。蛊惑青年，青年都跟着你跑，带头闹事，影响社会的安定和现存的秩序，所以苏格拉底被判了死刑。

苏格拉底在思想史上或者哲学史上的地位还有一点和孔子非常相似的，就是他教了很多学生。孔子本人没有著作，《论语》是记录孔子的言行的，都是孔子学生所作。苏格拉底本人也没有著作，记录苏格拉底言行、思想的也都是他的学生，其中最重要的就是柏拉





图 17 拉斐尔绘《雅典学园》

描绘希腊哲学家们在一起探讨哲学问题。中间立者为柏拉图和亚里士多德。

图。柏拉图的著作我们叫做《对话录》(*Dialogues*)，是他们谈话的记录。《论语》其实也是师生的对话录，学生问孔子什么，孔子就回答什么。不过《论语》的对话非常简短。柏拉图本人具有诗人气质，应该说，柏拉图是一个大文学家。如果在历史上给他定位，他的文学地位应该不亚于他的哲学地位。正好像如果我们在中国找一个与他相似的人，我想应该是庄子。庄子是个大文学家，当然他也是个大哲学家，庄子的哲学也非常深邃，但是他的文章漂亮极了。你读庄子的文章会觉得美妙极了，你读柏拉图的文章也同样会感觉美妙极了，非常吸引人，非常之漂亮。他的文章内容是谈话，不断的谈话，通过谈话发挥他的哲学。他早年的对话录，记载苏格拉底的比较多，到晚年他自己的思想成熟了，就记载他自己的比较多了。雅典分为十个区，其中有一个区叫做Academia，他在那里成立了一个学园，在那里收弟子，亚里士多德就是他的弟子，这个学校也就叫

做 Academia。我们今天的科学院就是 Academy 这个字。柏拉图的晚年就主持这个 Academia。

柏拉图的对话录有很多篇，其中有几篇是非常之有名的。上节课介绍了一篇，就是他记录苏格拉底在法庭上的辩护词或者叫“申辩篇”（*Apology*）。今天再介绍很短的一篇，叫 *Symposium*。*Symposium* 是什么？英文字典里也有这个字，就是大家坐在一起喝酒谈话，所以中文翻译为《筵话篇》（或《会饮篇》），就是在筵席上的谈话。这里有一段是讲爱情哲学的。我们知道，《庄子》的特点是“寓言十九”，这是他自己说的，里面都是寓言。比如说《庄子》一开头就讲“北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也。化而为鸟，其名为鹏。……怒而飞，其翼若垂天之云”。这是非常美丽的文学作品，当然世界上并没有鲲鹏，这都是他的寓言。所以庄子说他自己的著作是“寓言十九”，即十分之九都是寓言，所以理解庄子也有困难，不知道其中哪些是真的，哪些是假的，只是寓言。比如他说惠子做宰相，庄子到惠子那里去，惠子怕庄子夺他的宰相，就到处去抓他。这就不知是真是假，很难说。又如他记载孔子见盗跖，盗跖大骂孔子，肯定都是寓言。“文革”批孔，还据以为史料。柏拉图的 *Symposium* 是讲男女之间的爱情的，显然是个神话。他说，古代的人跟今天的人不一样，今天的人是两条腿走路，古代人四只手，四条腿，走起路来像车轮那样转，四只手加四条腿转着走。后来神把人劈成为两半，变成了两个人，于是一个人就只有两只手两条腿。但是因为一个人变成了两个人，于是每个人就总是去追求自己的原来的那另一半，这就是人类的爱情。今天英文里还有这种说法，一个情人去找他的 better half，就是去追求自己更好的那另一半。

柏拉图的哲学中很多都是这类文学的描写，有些就像《庄子》的那样，你不知哪些是真的，哪些是寓言。柏拉图的哲学中有两点对后世影响是最重要的。曾有一种说法是说如果你懂得了柏拉图的哲学，你就懂得了全部的西方哲学，西方的哲学全部都包含在柏拉图



的哲学里面了。是不是这样？无论如何，柏拉图这一关是绕不过去的，要了解西方哲学的话，一定要读柏拉图的哲学。

这里只简短介绍柏拉图的两个学说，一个学说是柏拉图的理念论 (Theory of idea)，idea 这个字我们过去都译“观念”，后来学港台的流行术语改成“理念”。老一辈学者陈康先生当年讲希腊哲学时翻译成“相论”。柏拉图的理念论是什么意思，这里试做一个比较简单的介绍。

首先，让我们想一下“数”的特点，柏拉图是受了数论派影响的。就某一个观点来说，数学这个东西是一门很奇怪的学问。我们知道，闭门造车不行，一定要出门合辙。你造了一个车，这个车不能用，你得拿出门去，看看它合辙不合辙，不合辙就不能用。我们说，水到了零度就结冰，是不是零度就结冰，你得试试，看看到了零度水结冰没有，水没有结冰，那就不是零度结冰；如果水结冰了，那就是零度结冰。造车也是这样，闭门造车，你得出门合辙，什么事情都要经过实证的检验，或者说实践的检验。但是只有数学这个东西是非常奇怪的，它是闭门造车的东西，但你不用担心它是不是出门合辙，它出了门绝对不会不合辙，绝对会合辙。假若它出门不合辙了，那么问题在辙上，而不在它的身上，也就是说一定是辙有毛病，不是车有毛病。这就好像算账，算一笔账，假如这笔账的结果与你现在手头的现款不符合，你再算还是这样，那肯定是现款出了毛病，而不是算法出了毛病，算法不会有毛病。你算我应该有10000元，那就应该有10000元，假如手头只有9000元，那么一定是丢了、弄错了，而不会是算错了，只要算法是严格的，就不会算错。数学奇怪的性质就在于它不依靠实践，它不依靠实证或者试验。只要你算对了，它就绝对会是正确的。三角形三个内角和就等于两个直角，这是先天就可以推论得出的。假如三角形三个内角之和不等于两个直角，那说明是三角形出了问题。出了什么问题？比如，它是一个球面三角形，不是个平面三角形，如果是球面三角形，三角

形三个内角之和就不等于两个直角了，我们讲的是平面三角形的三个内角之和等于两个直角。数学有这样一种特点，这种特点假如应用到我们的知识上面来，我们的知识里面有没有一种成分是先天的成分，好像是数学那样一种先天的成分。罗素转述过一则古希腊的故事，是说找了一个小孩子来，让他算几何学，结果算出来了。他说，你看，小孩子都可以算出来，可见他原来就知道。我们学了几何学也知道，你给我一个定理，我照着这个定理就可以推理出来一系列结论。那么这个知识从哪来的？好像天生脑子里原来就有这么个东西，不过你不记得它，等到给你点明了，你想起来了，原来就是那么回事。这就等于先天的知识了。例如，你告诉我两点之间直线最短，我就可以推论出来三角形两边之和大于第三边。推理是绝对不会错误的，这是数学的特点。哲学推理是不是也是这样，也有先天的成分呢？近代初期好几位大哲学家都是这样认为的，并且是按照这种方式建构他们的哲学的。

知识还有一个特点，这个特点就是，我们的知识所采取的形式必然是概念的形式。我们说这个桌子是方的，或者说这个椅子是圆的，或者说这个石头是白的，这是我们的知识，它们都是采取概念的形式。什么叫概念的形式？比如2加2等于4，2是一个概念。客观的物质世界上没有“2”，物质世界只有具体的东西，没有2，2是我们抽象的概念。世界上可以有两个鸡蛋，但是你不能说两个鸡蛋是2，世界上没有“2”。世界上也没有方或者圆，我们说某个东西是圆的，这个知识采取的是概念的形式。某种东西是圆的，但世界上并不存在“圆”，圆是我们概念里的东西，世界上任何东西都不圆。它是圆形，但它并不是“圆”。比如平面或直线，世界上也没有绝对的平或直。无论这个东西怎么平，你仔细把它放大，它还是有不平的地方。无论这个东西怎么直，怎么圆，仔细推究都不会是绝对的。绝对的圆或直只存在于我们概念里。又如 $a + b = c$ 。a是什么？世界上没有a。b是什么？世界上也没有b。那么 $a + b = c$ 是什么？

如果在具体物质世界里找相应的东西，那是根本没有的。它们只存在于我们概念里，在概念以外就并不存在了。世界上没有 $a + b = c$ 这个东西。但是我们所有的知识都是采取概念的形式，假如我们没有概念，我们就不可能有知识。概念作为概念来说，它本身是绝对的、是完美的，但是在物质世界、现实世界里是不存在的。

柏拉图的相论，或者概念论，或者理念论认为真正可靠的知识就是概念的知识。不是概念的知识，便仅仅是我们的感觉，它不是真正的知识。我们的感觉不是知识，我们觉得很硬或者很软，或者很热，或者很冷，那是你的知觉，但这不能算是知识，知识必须采取概念的形式。那么概念是什么呢？概念就是 idea。世界上绝对不变、绝对正确的知识只有概念的知识。那么我们感知的现实世界又是什么？它不过是概念的一个摹本，一个 copy。世界上有圆的东西，但那个圆的东西实际上是圆的一个摹本，所以它不可能是真正的圆，真正的圆存在于哪里呢？永恒的、绝对的、真正的圆，只存在于概念的世界中。

这一点也包括有中国哲学与西方哲学所走的路数的不同。中国哲学走的路始终都是一个世界，西方哲学走的路则是两个世界。西方把世界分为两个，一个是永恒不变的绝对的世界，还有一个可以说是形而下的世界。这个形而下的世界是我们感知的世界，这个世界是不断变化的，不是绝对的，而是相对的。西方的两个世界这一点或者可能和他们的宗教信仰有关。因为中国（至少汉民族）没有宗教信仰，只有一个现实世界，所以中国哲学讲到最后总是不脱人伦日用，也就是不脱离我们的现实生活。但是西方的世界最后追求的，是一个脱离现实世界的世界，可以说是一个完美的、绝对的、永恒的世界。这可以溯源于柏拉图的相论。这个问题柏拉图本人并没有很好地解决，如果按照罗素的说法，任何真正的哲学问题都永远解决不了，将来永远要追问下去的。例如人们常常要问的人生究竟有什么意义？这个或这类问题，北大张世英先生说过，乃是千秋万

世的问题，永远都不会有最后的答案。这里的问题也是一样，这种问题总是要不断追究下去的。两个世界的划分，是一直影响着后世的西方哲学思想的。

柏拉图的思想里，一个是我们介绍的相论，还有一个是他一篇非常重要的著作《理想国》(*Republic*)。

英文的republic是从拉丁文来的，拉丁文中res是事，public是公众，所以此字在字源上是公众的事情。孙中山有一个有名的定义，《三民主义》开头就讲，什么是政治？“政者，众人之事；治者，管理”，政治是管理众人之事，也就是这个republic。这是孙中山的定义。

柏拉图的这一篇对话录是谈论国家的，我们过去译作《理想国》，现在改作《国家篇》。这一篇的内容，实际上是在谈他的理想国。每一个思想家、每一个哲学家都有他自己的理想国；或者反过来说，没有自己的理想国的，就不是一个哲学家或者一个思想家。中国的哲学家不例外，也都有自己的理想国。比如老子是中国古代的大哲学家，他就有理想国。“小国寡民”，“鸡犬之声相闻”，“民至老死不相往来”，这就是他的理想国。近代也有近代的理想国，康有为写了一部《大同书》，那是他的理想国。毛泽东提出人民公社，农林牧副渔，工农兵学商，一应俱全，这是毛泽东的理想国。每一个思想家都有他的理想国，古今中外，莫不皆然。如果一个哲学家最后没有自己的理想国，那么这个人就不成其为一个哲学家了。西方最完备最早的理想国，就是柏拉图这部名篇所提出的理想国。

柏拉图的理想国并不像我们后来通常所认为的那么空想，其实他的理想国在很大程度上是以古代的斯巴达为蓝本的。古希腊城邦里最有名的两个国家，一个是雅典，一个是斯巴达。雅典的文化是最发达的。斯巴达的精神则是尚武的，是非常注重军事训练的，对于文化并不重视。

柏拉图的《理想国》是这样设想的：治理国家是一件非常复杂



的事情，要把国家治理好，就需要治理国家的人是一个非常有智慧的人，是明白各种大道理的人，否则就不配治理国家，所以一个治理国家的人必须是一个哲学家。柏拉图的理想要有一个“哲人王”(philosopher-king)，即由哲学家来作王。国家那么复杂，要治理好，一定要由有最高智慧的人，也就是哲学家来统治，所以哲人王是他的理想。当然国家不止是王一个人，在哲人王的下面，就应该还有一部分人，这部分人是管理国家和保卫国家的人，这种人叫做 guardians，是保卫者或卫国者，他们是第二等人，实际上在管理国家的事务并且保卫国家。除了这两种人以外还有广大的平民百姓，这些人是工人、商人、农民，都是老百姓。他所设想的实际上是一种等级制的国家。这种等级制度古今中外都有，事实上也不可能大家等级都一样。为什么这三种人不同呢？据他说有的东西是用金子做的，有的东西是用银子做的，有的东西是用铜和铁做的。人也一样，有的人是金子做的，那就是哲人、哲学家，懂得各种大道理；有的人是用银子做的，品质非常好，就是保卫国家的这种人，即 guardians；第三种人就是铜铁了，甚至于是破铜烂铁做的，这种人就是老百姓。如果要一个国家治理得好，就必须这三种人都各守其份，在哪个岗位上，就都要把本职工作做好。你是哲学家，你就把国家管理好；你是保卫者，你就把保卫国家的任务担当好；你是平民百姓，你就老老实实把工作做好。如果各安其位各守其份，那么这个国家就会稳定持久了。这是他的理想。

但是柏拉图也看到了另外一方面，国家未必都是那么理想、那么美妙。是由于什么原因呢？原因有两个。一个是私，自私。人都有私，一有私就不好，就不安分了，或者想要有更高的地位，或者想有更多的权力和财富，所以一个国家的教育首先就是要把私去掉，用现代的术语，叫“破私立公”。一个国家为什么不好的第二个原因就是愚，愚昧(ignorance)。一个人没有受教育就不懂得道理。所以愚也是造成社会混乱和不安的原因。如果国家要治理好，第一就是

要去掉私，第二是要去掉愚。怎么去私？怎么去愚？有一个现成的模型，就是斯巴达，柏拉图所设想的办法很大程度上是从斯巴达那里来的。

我们应该看到一点，柏拉图的理想国实际上是有普遍性的，后世所有的理想国在某种意义上都是继承或者说分享他的这个理想国，包括康有为的《大同书》里面也是讲去私界，就是消除人类的自私。实际上康有为不一定真正读过柏拉图的《理想国》，也不一定真正模仿柏拉图的理想国，而是人类的共同理想国必然包括有这样几点成分。

柏拉图的理想国要去私去愚。私是什么？私最重要的表现就是有人“吃小灶”，所以就要把小灶去掉，小灶是一定不能要的，所以一个理想国首先是要吃大锅饭，这是非常重要的一环。历来所有的理想国包括太平天国这种理想国都必然要吃大锅饭，只要一吃小灶，里面就有私。要打破小灶就一定要打破家庭，家庭是私的起源。不过这一点对于中国似乎比较困难，历次革命（包括太平天国）在某种意义上说都要打破私，这就意味着要打破家庭。在古代斯巴达是打破家庭的，小孩子一生下来是属于国家的，不是属于家庭的或个人的，所以小孩子无论是男是女都过集体生活，没有私人生活，以免有私。破私立公，这是任何理想国最重要的一点。一旦有了私，就无法做到大公无私。理想国都是要大公无私的，所以一定要破私，一定要破小灶，破家庭。另外，愚怎么破？这比较简单，就是靠教育。教育一定要由国家来主持、来管理，不能有私人的教育。中国古代在战国时候有一种情况，术语叫做“处士横议”，就是说知识分子乱发议论。这是不行的。因为知识分子乱发议论会造成人们的思想混乱，思想混乱的结果就造成了愚，这个愚就是不符合作为统治者的哲学家的要求的，所以那是制造混乱的根源。为了避免混乱，就必须由国家控制教育，反对“处士横议”。这一点到了后世也是所有理想国所向往的东西，也就是要用一套他认为是最正确的理论或者是



最正确的思想来教导人民，大家都服从这一套思想理论，不许有别的非官方、非正统的理论。所以教育的大权、宣传的大权一定要掌握在统治者手里，掌握在最有智慧的那个人，即哲学家或哲人王的手里。

可以看出这在理论上有说不通的地方，因为哲学家也可以有各式各样的哲学家，有各种不同的哲学，并不是只有某一个人可以垄断的。但是当时的人都没有想到或者不愿承认这一点，都认为只有自己的哲学是惟一正确的哲学，所以不容许任何别的哲学存在。因为别的哲学一出来，异端邪说一出来，就成为最危险的东西，可以蛊惑民心，动摇国本，使国家动荡不安，所以一定要禁止各种异端邪说的出现。这样做当然对于学术的发展是很不利的。不过即使在近代也不免有这种情况。上个世纪三四十年代德国所谓“犹太人的物理学”，20世纪50年代苏联所谓“孟德尔—摩尔根反动的资产



图 18 阿拉伯人描绘的《亚里士多德授课图》

阶级遗传学”，都是例证。当然这种由政治出面干涉一种学术思想，有其好处，就是大家思想都一致，谁要是不同意，他就成为敌人了。可是这对于学术的发展却是很大的不利。学术思想应该是百家争鸣，百花齐放，一旦定于一尊，以你为准，那么学术就没有进步可言了。

时间太短，《理想国》就介绍这些。这个理想国里面不管有多少缺点，但是它涉及到了一切理想国的最根本的一些问题，这些问题，所有后来的理想国，不论是中国的还是外国的，从理论上说基本都没有超出这个范围，都是按照这个模式来规范的。这一点可以说是柏拉图的远见卓识，他看到了理想国的问题所在。

柏拉图死后，他最有名的弟子是亚里士多德。亚里士多德是古代哲学家里集大成的百科全书式的人物，他的著作包括全部古代的知识在内，有生物学、物理学、形而上学、逻辑学等等，可以说当时几乎所有的学问都谈到了。他是最大的一个宗师，他的重要性不仅是在当时。值得注意的是，中世纪（一般说是从5世纪到15世纪是西方的中世纪，或者中古时代）这1000年的西方思想史上，有两种思想是非常奇怪地结合在一起的，一种是基督教的学说，一种是亚里士多德的学说，这两者是结合在一起的。

我们上次介绍了但丁的《神曲》。但丁是13世纪初年的人，他是中世纪最伟大的诗人，他的大著是《神曲》。《神曲》中描写了地狱和天堂，地狱和天堂之间的那一层叫做limbo，这一层中文可以叫做“惨淡世界”。住在这一层的是些什么人呢？住在这一层中的人是非基督教徒，非基督教徒没有希望升天堂了，但是他们又都是很有贡献的古代贤哲，这些人都住在limbo里，亚里士多德就住在这个limbo里。后来美国的哲学家桑塔亚那（Santayana, 1863—1952）写了一本书叫做 *Dialogues in the Limbo*，就是在limbo里面的对话，把古代的哲学家都找来在那里面对话。

亚里士多德在逻辑学方面的影响极大，一直到17世纪为止，西方的逻辑学都是亚里士多德的逻辑学。亚里士多德的逻辑学基本上



是三段论的逻辑学，三段论就是一个大前提、一个小前提、一个结论。比如说所有的人都会死，这是大前提；小前提是苏格拉底是人；结论就是苏格拉底必然会死。这是三段论的推论，当然，现代逻辑学认为这种逻辑等于什么都没有说，自己兜圈子，不算逻辑。当然近代逻辑学与古代逻辑学不同了，问题是这种逻辑学统治了一千多年。最重要的是，中世纪的基督教哲学都是采用三段论的形式来推论的。比如说，万事万物都有一个创造者，一张桌子一定有一个木匠来做，不然怎么会出来一个桌子？世界怎么来的呢？一定是有一个创世主，不然怎么会有世界的呢？这种推论方式，就是证明一个上帝的存在。

在中世纪，基督教虽然有很多神学，但总的来说还是与中国的思路有其不同的地方，它们许多是按照逻辑推论的，像证明上帝的存在，就是按照逻辑推论的。中国的推论不大注意逻辑而是喜欢用比喻。比如人性，人性是什么？回答说，人性好比是水，你往东边引，它就往东边流；你往西边引，就往西边流。当然也可以往南流或者往北流，看你怎么引。这不是逻辑推论，而是比喻。为什么说人性应该像水，为什么人性不像火？中国的思维方式与西方的方式在历史上各有特色，尽管作为哲学问题本身而言，并无二致。

五

亚里士多德有一个学生，在历史上赫赫有名的，就是亚历山大大帝。他是马其顿的国王，马其顿在希腊的北边，原是希腊的一个邦。亚历山大大帝是古往今来最伟大的征服者，他率领他的军队不仅征服了全希腊，而且征服了今天的近东，征服了小亚细亚，征服了波斯，一直打到印度河，建立了古代最大的一个大帝国。他死了以后，这个帝国分裂成三个部分，其中有一部分是在埃及，亚历山大的部将成为当地的统治者。他有一个部将在埃及建立了一个王朝

叫托勒密王朝。历史上古代的国家、甚至于近代的国家，往往是建立了一个大帝国以后，就又分裂了。一个真正的大一统帝国很少有能够长期维持下去的，往往都分裂。大概是帝国太大了，不便于一统，所以分裂了。分裂后希腊本土已经衰落，希腊的文化中心反而转移到了埃及。埃及的北部有一个港口，这个港口以亚历山大命名，叫做 Alexandria，这时候就成为古希腊文明的中心。这时候，希腊早期的繁荣已经成为过去，文明史已经进入了晚期的希腊时代，这个时代叫做“希腊化时代”（Hellenistic age）。这些地方都受到希腊化的影响，晚期以后希腊文化就在那里流行。

希腊化时代是一个分裂和不断战争的时代，人们的注意力逐渐转到人生问题上面来，研究什么是幸福以及人怎么去追求幸福？怎么渡过一个混乱的时代，混乱的世界？我们应该说，从前的自然哲学时代是一种健康的心态，表现了人对于自然世界的兴趣，他研究自然世界是怎么回事，是什么东西造成的？这是一个向外开放的、健全的心态。而凡是哲学过分追求自己的内心的时候，往往总是一个动乱的时代。它对于外在世界已经没有兴趣了，只对自己的生活感到兴趣，怎样延长自己的生命，怎样保存自己的生命。希腊哲学已经内向化，只关怀一己，于是进入了它最后的阶段，这个阶段叫做伦理阶段（ethical period）。

伦理阶段各家各派的学说都是以怎样来追求自己的幸福为目的的。这时在希腊原来的土地上出现了好几派哲学。这几派哲学都有一个共同点，就是力争在一个痛苦和绝望的环境之下，怎样能够保全自己的生命，怎样保持自己避免不幸。就这一点说，中国的杨朱、老庄都有这种倾向，力求在乱世中怎样追求自己的幸福。当然最简单的一种就是一味享乐。不要去管身外的事，能够享乐就尽情享乐，忘掉其他一切，今朝有酒今朝醉，但是这不是一个根本的解决办法。因为你今朝享乐之后，明天就会更痛苦，所以最好就是根本不要去享乐。根本不去享乐，你就不会有这种痛苦。希腊哲学后来分成



好几派，有名的有两派，一派是伊壁鸠鲁创立的叫做伊壁鸠鲁主义 (Epicurism)，另一派是斯多葛主义 (Stoicism)。这两派哲学主要地都是讲怎么样能够保持最大的内心幸福，最好不要追求物质欲望，保持自己心态的平衡，特别是保持道德的安宁。因为一个人保持了道德的安宁，他才能够保持一己的幸福。

这一点应该是常识，是可以在日常生活中直接体会到的，真正的幸福必须自己觉得自己在道德上是无瑕的。比如说一个人贪污了一大笔钱，也许觉得有这一大笔钱很幸福，其实他内心未必幸福，因为他觉得这笔钱是贪污来的，内心里会感到不安，因而不会有幸福可言。真正的幸福必须觉得自己行为得当而高尚。所以伦理学派最后归本于伦理道德的诉求。



图 19 基督教中表现三位一体内容的绘画

这两派都追求道德的完美。固然这是好事，但是同时这也象征着一种哲学上的堕落。哲学所追求的不仅仅是个人的“幸福”，还要追求知识上的完美，要研究世界是怎么回事，人生是怎么回事，不应该仅仅是局限于个人生活的小圈子里，考虑的只是个人的得失。

随着古代世界的没落，不但出现了各种伦理学派，也涌现出来了各种宗教。宗教涌现出来大多是在动乱的时代，假如一个时代很太平、生活很幸福的话，人们不太需要精神上的安慰和寄托。马克思说过宗教是人们精神的鸦片烟，宗教无疑地有这个功能。所以在不幸的时候、流离的年代，宗教总是很流行的，其中从4世纪开始流行的就是基督教。

基督教是耶稣（Jesus，公元前5年—公元33年）创立的。耶稣是犹太人，犹太人信奉犹太教。犹太教的经典就是今天《圣经》中的《旧约》。基督教是犹太教演变来的，但它是另外一种宗教，犹太教的经典与基督教有所不同。《旧约》相当于中国的“五经”，假如孔子是教主的话，孔子以前的经典就是“五经”，或者“六经”。在犹太人那里，耶稣以前的那些文献，也像中国一样，有历史、有诗歌、有各种文告，合起来就叫做《旧约》。相对于《旧约》的就是《新约》，《新约》是记载耶稣诞生后耶稣的教训及其门人弟子的活动和教诲，所以叫做《新约》。这类似中国的“四书”，“四书”是孔子诞生后孔门最重要的经典著作。犹太人信奉的是《旧约》，《旧约》是犹太教的经典。按照犹太人的史传，犹太人是亡了国的，亡国以后犹太人总想复



图 20 1528 年拉丁文版《圣经》书影



国，总想有一个救世主出来，这个救世主能够领导他们恢复他们的王国。救世主就是基督（Christ），基督就是救世主（Messiah，弥塞亚）的意思。后来耶稣出来传教，有的人认为耶稣是救世主。但是犹太人一般不认为耶稣是救世主，所以凡是承认耶稣就是救世主的人，即承认耶稣就是基督的人，就属于基督教。直到今天，犹太人并不承认耶稣是救世主，所以今天犹太人信奉的还是犹太教，而不是基督教。《旧约》是犹太教和基督教都信奉的，但是《新约》则是犹太教所不信奉而基督教则同样奉之为圣经的。分歧在于是不是承认耶稣就是基督，或者说 Messiah。Messiah 是犹太人的救世主。凡承认耶稣是 Messiah 的人，就是基督教，他们就信奉《新约》。《旧约》是两个教都相信的，但是《新约》则是耶稣基督的教训，耶稣基督的教训是犹太教所不相信的。所以在某种意义上，对于基督教来说，《新约》就比《旧约》更重要。这就好像“四书”、“五经”的关系一样，从某种意义上来说，“四书”的地位比“五经”更重要，因为孔孟之道、孔孟的学说是在“四书”里面，而不是在“五经”里面，“五经”是孔子以前的东西，而真正孔孟的教训是在“四书”里



图 21 《旧约全书》中译本书影

面，正如真正耶稣的教训是在《新约》里面。

《新约》是耶稣逝世以后大约一两百年由他的信徒们写成的。《新约》包括几个部分：一部分是他的信徒们所写耶稣的传记，这是《新约》的福音书部分；后面部分是几个使徒（Apostle），也就是他的大弟子，所写的书信教导，包括最有名的圣保罗所写的那些教诲信众的书信。

除了基督教之外，当时还有各种各样的教派，特别是从东方传来的教派，传到了西方，非常流行。人的思想非常复杂，吸收各种不同的来源，不能说是只受某一个人或某一派的影响或者某一部书的影响，思想的来源是非常复杂的。我们吃东西，并不是只吃某一种东西，营养不是只从某一种东西来的。人的思想也是一样，所以思想一定要严格划分的话，有时候是很难划分的，因为每个人的思想总都有不同的来源，有不同的成分。世界好多大宗教都是从近东一带开始的，东方有好多宗教都非常流行，其中有一种是古波斯的宗教，叫做拜火教。拜火教后来在中国也很流行，叫做祆教或拜火教。

拜火教的创始人叫做 Zoroaster，所以这个教派又叫做 Zoroastrianism，在中国就是祆教。火代表光明，所以他们都拜火。这种教派的理论比较简单，这种简单，易于为人接受，但这种简单的理论是人们思想深处根深蒂固的东西，每个人都很容易采取这种简单的思路：世界上的一切事件和历史都是两种势力的斗争，一种代表光明，一种代表黑暗。火就代表光明，光明与黑暗的斗争，最后必然是光明战胜黑暗。历史上一切的宗教及其理论和学说，假如我们把它简化成为最简单的字句，都可以简化成为拜火教式的教义：世界上的一切无非是光明与黑暗的斗争，结果是光明战胜黑暗。这就像代数学那样，把它简化到一个最简单的代数公式里。这种简单的代数公式几乎是每一种学说都可以接受的，因为每一种学说都可以最后简化为这样一种公式：光明与黑暗的斗争，最后是光明战胜黑暗。



所以这种理论非常容易流行。后来这种理论西传，就与基督教结合在一起，形成聂斯脱教派（Nestorianism）。

早期的基督教的来源是非常复杂的。不仅是早期基督教，世界上各大宗教，或者任何一种大的思想理论体系，从来没有纯之又纯的。我们知道，马克思主义后来也有多少种，各式各样的。要找一种百分之百、纯之又纯的宗派或教派是没有的。因为时代不断在变，人不断在变，不可能每个人都是百分之百的原装或原教旨主义者。这不像酒，一瓶酒保存了几百年不开封，它是原装，可是既然开了封以后，酒就变了味道，就不是原装的了。

古代的末期，在罗马帝国，基督教作为一种异端邪说是受压制，被认为是邪教的。但是基督教的力量终于不可抗拒，这不可抗拒的原因是什么？第一个原因是罗马帝国本身的腐化。罗马帝国本来是一个强大的帝国，但是它本身腐化之后，丧失了支持的力量。这时候，人们就追求一种安慰、一种信仰、一种精神的寄托，基督教许给了他们一个天堂，于是他们就相信了基督教，这就找到了一种思想感情的依靠。第二个是因为罗马帝国是被欧洲北部的蛮族日耳曼人所灭亡的。那时候，日耳曼蛮族还没有步入文明，没有国家，也没有文字。他们信奉的异教，是自然神教，所有的民族在原始的时候信仰的都是自然神教。比如打雷相信有个雷神，下雨相信有个雨神，这些都是自然神教，是原始的宗教。后来多神教变成了一神教。日耳曼人的文明本来是非常落后的，所以它很容易就接受了一种较高的文明。基督教是当时西方希腊化文明时代的产物。一种落后的民族接受一种高等的文明，这原是很自然的事情。文明水平的高低，不看武力的大小。比如满洲人，他们征服了汉族后，汉化得很厉害。乾隆皇帝是满洲人，但是他作汉诗，到处题汉诗，用汉字。他们汉化得非常厉害，为什么？因为汉族的文化水平比他高，无论是物质文化还是精神文化。最初满人连文字都没有，汉字有几千年，诗词的水平要高得多，那么在文化上会被同化。满人是游牧民族，吃的

东西很简单，无非把肉在火上烤一烤。汉族文明几千年了，各种饮食肯定比他们的高明，他们自然会接受汉族的东西。在文明进行较量的时候，总是落后的文明去吸收先进的文明。作为先进文明的代表，基督教很快就被野蛮的日耳曼民族所接受。所以日耳曼民族文化的发展，跳过了古代的阶段，或者说中世纪实质上是日耳曼的“古代”。按照人类文明发展的步骤来看，应该先是古代，然后是中世纪，然后是近代。但是日耳曼民族跳过了古代而进入到中世纪，他们有一个希腊罗马古典的古代给他们垫底。日耳曼接受了基督教的文明之后，下面的历史就进入了中世纪的时代。



第三讲

中世纪和近代的西方哲学

时间太短，讲不完整个中世纪和近代，我想最简单地提一下中世纪的几个特点，然后讲一下近代主要的脉络。

—

现在用非常短的时间介绍一下中世纪西方的思想和哲学。中世纪西方历史的主角是日耳曼民族，不是古代的罗马帝国。西方的中世纪是日耳曼人在罗马帝国的废墟之上新建立的蛮族国家。日耳曼人当时是野蛮人，他们连文字都没有。一个民族连文字都没有，自然是非常落后的。他们崇拜的是原始的自然神，如风神、雨神、雷神这些东西。罗马帝国在晚期是非常衰落而且非常腐败，使日耳曼民族有可能大举侵入罗马帝国。中国历史上也有这种情形。一个王朝没落的时候，就受到外族的侵略，尤其是野蛮民族的侵略。日耳曼民族大量侵入罗马帝国以后，罗马帝国灭亡了。日耳曼民族由于是一个落后的野蛮民族，所以很快接受了一种宗教，那就是罗马帝国原有的基督教。野蛮人的精神状态是空虚的、是落后的，所以非常容易接受一种宗教信仰；但是一旦接受了之后，非常难改。这就好像个人的习惯一样，一个大人学别人话要困难些，一个小孩很容易学会说话，但是一旦会说话以后，再叫他改一种别的语言，是非常困难的，这个是先入为主的缘故。不但改另一种语言非常困难，就连语音的改变也非常困难。一个小孩说着乡音，过了一些年以后，要他改掉他的土音，他就难以改掉了。日耳曼民族一旦接受了基督教之后，这个宗教就深入到这个民族的内心。这一点看来和中国有所不同。我们中国，至少是汉族，没有那么浓厚的宗教信仰。为什么没有那么浓厚的宗教信仰？我以为有一个物质上的原因，就是中国的血缘关系始终没有断绝，所以中国有一个浓厚的血缘的背景，宗



法的背景，这个背景形成了中国一种特殊的以伦理道德为中心的集体主义，有了这样一个集体主义，个人就不太需要有宗教的信仰了。西方由于经过了民族大迁移，原来的血缘关系解体了。所以从一开头，西方的个人主义成分就比中国的更多。越是个人主义大概就越需要宗教信仰，因为一个人的精神总需要有一种支撑。在中国，这种支撑就在伦理道德里面，这个伦理道德就是君为臣纲、父为子纲，即对于君父、对于家族无限的崇拜。而这种成分在西方较少。在日耳曼民族里，一个重要的思想上的因素就是基督教的信仰。

也因此，在中世纪的时候，西方的学术中心主要是在教会里，特别是在修道院里。这一点与中国背景也有所不同。中国过去或者是私人讲学，或者是家学，特别是在乱世，蛮族入侵的动乱时代，一般都是家学，因为中国家族的团聚力量特别大。西方家学的比重很

少，所以西方的学术都集中在寺院里或者修道院里。修道院或者教堂成为保存学术的中心。当然，它也会有一个缺点，那就是宗教性太浓厚。

在另外某些方面，中国和西方也有相似的地方，那就是中世纪的学问基本上都是经学(scholasticism)。所谓经学，就是对经书的解说。经书是神圣不可侵犯的最高指示。所谓学术就只是对经书的解说。这一点中外古今并无二致。它和近代



图 22 欧洲中世纪宗教法庭

学术的最大不同在于：近代学术的目标是求真。譬如自然科学，我们的自然科学的目标是求真，所以我们在自然科学研究里，并不崇拜某一个教条，认为它是绝对正确，字字都是真理，一个字都不能改，似乎学术的任务就是怎么样来无限崇拜这个教条，宣扬这个教条，用血和肉保卫这个教条。但宗教却就是这样，宗教信徒对宗教就是这样崇拜。我们知道，学问是从怀疑开始，至少近代的学问是这样。后面我们会讲到笛卡儿的追求，笛卡儿的哲学一开头就从怀疑开始。但是中世纪的学问是从信仰开始。在中国，中世纪的学问也是这样。你的学问仅仅就是怎样来体会、来发扬经典。经典是摆在那儿的，《圣经》是摆在那儿的，是一个字都不能更动的，中世纪的所有的学问就是研究《圣经》，也就是你怎么体会《圣经》、解释《圣经》、发扬《圣经》。这和中国一样，中国中世纪的学问基本上都是经学。我们也可以说，经学的态度和科学的态度是两种不同的态度。当然，并不能说宗教或者经学就毫无价值，经学可能有经学的价值，宗教可能有宗教的价值，但是它不是科学的态度，也不是科学的价值。这是两种不同的价值，经学是信仰的价值，科学是求真的价值，这两种价值取向是不同的。中世纪的学问就是经学。西方经学就是拿《圣经》，看你怎么讲。在中国，中世纪的学问，一直到清朝的学问、清朝考据学的学问，都是经学，也就是拿经书来，



图 23 1917 年版《天主教会法典》书影



看你怎么讲，你怎么解释它。这就是你的学问，你的全部学问就在这里面。当然，西方中世纪也有别的学问，但是那些学问讲到最后是要为经学服务的，如果你的学问不能为经学服务，你的那个学问就没有价值了。所以西方有一句话，叫做“哲学是神学的婢女”，是侍奉神学的，为神学服务的。当时的哲学是指其他所有的学问，即所有世俗的学问、所有非宗教的学问。如物理学、化学都是哲学，所有的学问归根到底都是要为神学服务的。中国也是一样，中国学问的内容是义理、辞章、考据。义理就是讲道理；辞章就是你的文章写得好；考据就是考订，哪个字应该怎么讲，哪个句子应该怎么讲，哪个经学家怎么讲。西方的和中国的经学其基本的精神和思路是一样的。当然，中国的“经”和西方的“经”并不一样，中国的经书是“四书”、“五经”，西方的经书是《新约》、《旧约》。经学的绝对统治地位大约延续了整整一千年，从四五世纪到十四十五世纪这一千年是西方的中世纪。西方的中世纪比中国的中世纪短。中国的中世纪从汉代开始。汉代就讲经学了，所以我们中国传统的学问叫汉学，汉学就是以汉儒为标准的经学。西方也是这种情况，西方的早期经学叫做教父学。教父是什么？教父就是宗教里面最早的大学者，后来讲经学的都以他们为准。这就好像中国讲经典要以汉儒为准。为什么要以汉儒为准？因为汉儒离先秦的经书最近，他们的讲法最有权威，所以中国讲经学就叫汉学。西方讲经学的人就都回归到教父学，也就是最早的一批宗教学者。

关于西方中世纪的学问，我只介绍两本书。一本是上次提到的但丁的《神曲》。我们知道但丁是意大利的诗人，是翡冷翠人。“翡冷翠”一词是徐志摩的翻译，后来有人给它改，认为不必一定要翻成三个动听的字样，应该翻成佛罗伦萨，就是今天所说的佛罗伦萨。那个字在英文（或法文、德文）里，是佛罗伦萨，意大利文是翡冷翠（Firenze）。但丁不是哲学家，为什么要介绍他的书呢？因为他那部《神曲》反映的是中世纪的人生观，是非常完美的中世纪人生观。

但丁被称为西方四大诗人之一。西方四大诗人是哪四位？一般认为



图 24 托马斯·阿奎那

一个是古希腊的荷马、一个是中世纪的但丁、一个是近代英国的莎士比亚、另一个是近代德国的歌德。他们号称“四大诗圣”。但丁的《神曲》是一首长诗，表现中世纪的宇宙观和人生观。另一本书就是《神学大全》。作者的名字叫阿奎那（Thomas Aquinas, 1225—1274），他是意大利的神学家，把中世纪的神学完全系统化了，变成了一套系统的理论。这本书不用全部看，看起来很繁琐。中文很早有一个译本，是明末耶稣会士带过来的一

本神学教科书，基本内容就是阿奎那的《神学大全》。这本书后来是明末学者李之藻翻译的。非常有意思的是，西方和中国这两方面文化背景毕竟差异太大了，所以李之藻的译本在中国没有得到流传。阿氏的书一直是天主教正宗的理论，到了现代还出现了新托马斯主义（托马斯即阿奎那）。近年来各种西方的“后学”都在中国流行，但似乎很少有人介绍新托马斯主义。

二

现在让我们转入近代。中世纪和近代最大的不同，物质层面上来说，近代是扩大再生产，中世纪是单纯再生产。因为中世纪是简



单再生产，所以中世纪的思想也是长期停滞的，思想总是和时代的物质条件相适应的。中世纪的生产几乎是年年重复不变的，所以它的生活方式几乎是年年不变的，所以它的思想方式几乎也是年年不变的。我们知道，生产方式决定了生活方式，生活方式决定了人们的思想方式。由于近代是扩大再生产，物质基础就年年变化。结果物质基础变化了，生活也就随之变化了。我们今天生活在21世纪，就和20世纪生活不一样了，思想也当然会不一样了。因为我们根本的物质基础不一样了，我们的物质生活不一样了，我们的生活方式就不一样了，我们的思想方式当然也就不一样了。近代的思想方式改变了，近代的思想内容也改变了。但是改变的不仅仅是思想。物质基础变了以后，上层建筑也随之而变，生产方式变了，思想的方式也随着变。思想是和社会配套的，思想毕竟是社会的产物。所以近代和中世纪的不同，不仅仅是思想上的不同，而且还有社会政治生活方式的不同。没有整套近代的、不同于中世纪的社会政治生活方式，就没有近代的思想方式。

一种思想，除了要有社会条件、政治条件的配套外，还要有社

会思潮与之配套。如果没有整个社会思潮的配套，一个人的思想是很难起作用的。我们可以举一个例子：文艺复兴时代，有一位大师，就是达·芬奇（Leonardo da Vinci, 1452—1519）。大家都知道他是著名的画家，创作了著名的绘画《最后的晚餐》和《蒙娜丽莎》。中国人把《蒙娜丽莎》称为《永恒的微笑》，现存巴黎的卢浮宫里。这幅画的标题是拉·吉奥康达



图 25 达·芬奇自画像

(La Gioconda), 吉奥康达是名字, 拉·吉奥康达就是吉奥康达夫人的画像。大家都知道达·芬奇是名画家, 其实他是位多方面的天才, 他又是建筑家, 又是科学家。但是最可惜的是他的科学手稿遗失了, 遗失了很久, 多年以后才被发现。他是远远超前的, 那个时候还没有人有他那么深刻的科学思想, 但是当时意大利的条件没有可能和他的思想配套, 所以他不具备那个必需的社会条件, 他的思想被埋没了。这种情况非常之多。一个人的思想可能超前, 但是如果整个社会背景不成熟的话, 他的思想就变成了彗星一现。

三

近代从什么时候开始揭幕? 可以说它是从15世纪到16世纪这100年间开始的。标志它的揭幕有三件大事。

第一件大事就是哥伦布发现新大陆, 广义地说应该是地理大发现。不仅是哥伦布发现了新大陆, 而且很多海外的新航线都发现了。那个时候, 达·伽马发现了印度洋的航路。本来, 西方不知道到东方怎么走, 一般都是经过阿拉伯世界, 再从阿拉伯世界到中国。后来达·伽马发现可以绕非洲南部的好望角到非洲东岸, 然后过阿拉伯海, 就可以到达印度, 这样就发现了一条印度洋的航线。西方到东方来, 不必再像从前那样走陆路了, 可以走海路。哥伦布发现新大陆, 也就是发现了一条大西洋的航线。后来, 麦哲伦在16世纪初年的时候, 又有一次大航行, 成功地环绕了地球一周, 这是全世界第一次的环球航行, 从事实上证明了地球是圆的。但那时转地球一周花了三年的时间。今天, 我们转地球一圈, 三天都不要, 一天就可以绕地球一圈了。这表明近代是怎样的进步。地理大发现开辟了一个世界市场。过去的市场仅仅限于西欧的几个国家, 地理大发现开辟了整个世界作为市场, 这大大刺激了资本主义的原始积累。因为资本主义是扩大再生产, 所以就像是滚雪球一样, 越滚越大。资



本积累越来越大，所以生产规模就越来越大，就可以不断地扩大再生产。而中世纪是无法扩大再生产的。当然，这并不是说中世纪的生产就没有进步了，但那进步非常之慢，从表面看，几十年、上百年几乎看不出什么重大的进步来。但是我们知道，“进步”在近代是加速度发展着的。三年五载就有重大的变化，变化之快是难以想像的。100年前的东西，现在绝大多数都不存在了，都不使用了，我们用的都是最近100年发明的东西。但是在中世纪的时候，它的物质生活过了100年，和100年前的东西不会有很大的不同。这是近代第一桩大事，地理大发现算是近代的揭幕。

第二件事就是宗教改革。西方的中世纪，是罗马教会的一统天下。罗马的宗教是天主教，就是以罗马为中心有一个教皇，下面有一个教会组织，这个教会组织全盘控制着人们的精神生活和社会生活。那时候，教会不仅仅是一个宗教性质的组织，不是像我们今天一样，今天的教会仅仅是一个精神的组织，仅仅涉及人们的精神信仰。中世纪的教会掌握有很多社会的乃至政治的职能。大家读历史可以常常看到这类故事，一个中世纪的国王或皇帝，他的继位合法不合法，要由教皇来加冕承认，如果教皇不给他加冕，他的统治就是不合法的。甚至于到了19世纪初年，拿破仑在法国称帝的时候，还请教皇给他加冕，认为这才是真正受命于天。这是教会对政治的控制，教会还控制了人们的生活。比如说结婚，一定要到教堂去结婚，否则就是无效的、非法的。生了孩子要到教堂去登记，等于我们民政的户籍，不然的话，就没有合法的身份。所以当时教会的势力是非常之大的。教士大致分为两种，一种是社会上普通的教士，还有一种是专门清修的教士。后一种教士在修道院里，把自己一生全心全意地都奉献给耶稣基督，他们终生就是“劳动”和“祈祷”，其中也包括研究学问，中世纪的学问主要集中在教会修道院里。当然，这也有一个很大的缺点，就是学术思想不能自由发展。《圣经》作为一个框架紧紧笼罩着人们的精神，你只能搞经学，经学以外的东西

都是离经叛道，神学是绝对真理。16世纪，马丁·路德的宗教改革，第一步突破了天主教教会的精神专制。我们知道，有精神专制就谈不到学术思想的进步，学术思想的进步首先就在于它自由的创新精神。科学的进步已完全证明了这一点，科学的进步就在于创新，就在于独立精神的创新，而不是跟在权势者后面人云亦云。这一点恰好是经学的精神所不可能容忍的。经学拥有绝对的权威，你必须跟着这个绝对权威走，不能超出它去创新。超出这个范围去创新，你就变成“非圣无法”了，而这正是马丁·路德宗教改革的贡献所在。这一点，如果和中国对比的话，相当于“五四”时候“打倒孔家店”。五四运动是新文化运动真正的奠基，当然也可以说这个运动早就开始了。1898年戊戌变法也可以看作是一个开始，但是一直要到1919年的五四运动，“打倒孔家店”才真正成为合法而深入人心。因为孔家店作为一个“店”，实际上是一种文化的专制主义，这样学术思想是没有进步的，所以一定要打倒这个“店”。这和对孔子本人怎么评价，应该是两回事。孔子本人怎么样，耶稣基督本人怎么样，那是另外一回事。不过作为一个“店”，作为一个教，垄断了学术思想，那对于思想的进步是非常不利的。从马丁·路德以后，西方就涌现了很多的新教派，在某种意义上，都是反对罗马天主教独尊的。后来在18世纪的天赋人权里面就是要肯定人的权利是天生的，是自然的。天赋人权中包括有思想自由和每个人有按自己的方式崇拜上帝之权。每个人都可以崇拜上帝，而且每个人都可以按照自己的方式崇拜上帝，亦即可以不认同某种权威所规定的方式。这是思想上的一次大解放。因为过去教会是绝对的权威，每个人信奉上帝的时候，决不能你爱怎么信奉就怎么信奉，一定要遵照教会规定的方式，也就是说，必须服从教会的权威。现在要承认，每个人都有按自己的方式崇拜上帝之权，也就意味着否定教会对个人进行思想专政的那种权力或权威。可以认为，思想的解放是以16世纪宗教改革反教会权威而开始的，虽说它还仅只是一个开始。神学的思想统治形态是



只适合于落后的中世纪的社会形态的。

另有一个促进人们思想从中世纪步入近代的重要因素，就是文艺复兴。文艺复兴是一场思想文化的运动，这个运动最初出现在意大利。这场思想运动最开头是借着复兴古学的名义在创新。梁启超写的《清代学术概论》，那里面也采用了这个观点。他认为，清代的学术是通过复古在创新，就是说，以复古的名义否定当时流行的思想认识，名义上是复古，实际上是一种创新。文艺复兴是复什么“古”呢？就是复古代的古典文化，也就是复希腊罗马之“古”，因为希腊罗马文化有着很浓厚的人文主义精神。什么是人文主义？人文主义又叫做人本主义，也就是以人为本的主义。它的对立面则是神本主义，是以神为本的主义。中世纪的宗教是神本主义，以神为本，一切都以神学为最高指示。现在人本主义把这个以神为本的最高指示改成为以人为本，每个人愿意怎么想就怎么想。实际上这是一种个人主义，就是每个人可以按照他的想法来想，或者说每个人都有按自己的方式崇拜上帝之权。当然，这也有其缺点，文艺复兴时代的社会风气是非常糜烂的，用我们今天的话来说，是非常腐化堕落的。因为它是人性解放，凡是历史上人性解放的时代，必然出现它消极的一面。中国也有类似的情形。六朝时期的士大夫也讲求思想解放、个性的解放、性灵的解放。这一解放也出来很多问题，社会风气是非常糜烂的，非常奢侈，非常荒淫。一旦人欲横流，这些问题都会出现。因为它要求个人和个性的解放，摆脱一切从前礼教或者礼法的束缚。这样一解放之后，必然出现很多问题。在西方文艺复兴的时候，薄伽丘《十日谈》中所提到的社会风尚的败坏，马基雅维里的《君王论》里面所讲的各种权术，尔虞我诈，争权夺利，实际上都是对当时社会生活很真实的写照。

近代社会的基础，是扩大再生产。这个扩大再生产靠的是什么？是什么因素使得人们有可能扩大再生产？并不是像我们通常所想像的，要起早贪黑，要不断流汗，一天要干8小时，一天要干16

小时。这种加强劳动强度、延长劳动时间所得到的提高是非常有限的。但近代的扩大再生产是无限的。它不是说翻一番就完了，而是可以不断地翻。过去我们用钢铁，但以后很可能我们不用或者日益少用钢铁了。过去用煤，以后可能少用或者不用煤了，例如我们可以用原子能来发电，它比煤更干净，而且效率更高。在这种意义上，近代的扩大再生产主要靠什么？要靠近代科学（技术可以说是科学的应用）。科学是可以不断进步的，不需要你增加劳动强度，也不需要你延长劳动时间。一个爱因斯坦一天用不着工作24小时，他也不过和平常人一样，你一天工作几小时，他也工作那么多时间，他不必开多少夜车，晚上不睡觉，假如他天天不睡觉，也继续不下去。那么，他为什么可以突破前人？科学本来是不不断积累的，基于不断积累之上的创造就可以突破前人。中世纪的数学，一个大数目的除法一算就要算一整天，可是我们现在算起来非常快，一个小学生也会算，几分钟就算出来了。现在有计算机，一按就出来，算都不用算。科学是不不断积累的，我们之所以可能超过前人，是因为我们可以利用前人的劳动成果。前人做出他那成绩花了一辈子工夫，我们学他那套东西，不必一辈子，我们可以花个一两个月或者一两天就学会了。我们可以在他的基础之上不断进步。近代扩大再生产之所以可能，最重要的一点就在于科学的进步。

四

现在，我们把近代的哲学分成几块来讲。

我们先讲近代科学的进步这一块，重点介绍几个人物：哥白尼（Copernicus, 1473—1543），开普勒（Kepler, 1571—1630），伽利略（Galileo, 1564—1642），牛顿（Newton, 1642—1727），孔德（Comte, 1798—1857），达尔文（Darwin, 1809—1882），普朗克（Planck, 1858—1947），爱因斯坦（Einstein, 1879—1955）。

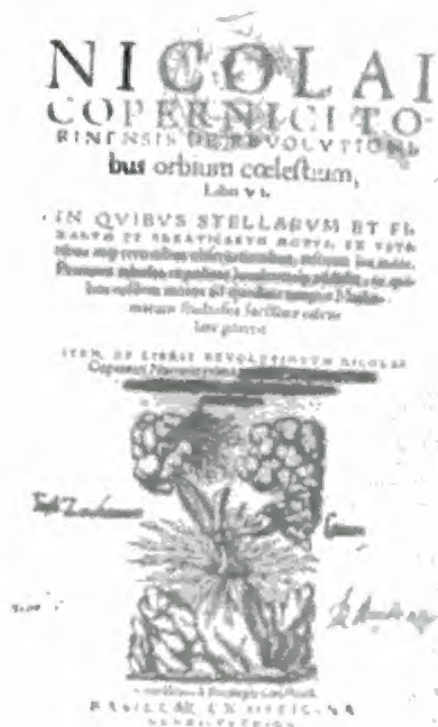


图 26 哥白尼《天体运行论》书影

近代的科学，从哥白尼开始。哥白尼（Copernicus，1473—1543）是天文学家。你们看了但丁的《神曲》以后，就知道西方中世纪的世界构图是什么样子。像但丁所描写的世界构图是很真实的，而并不是个空虚的、抽象的东西。按照神学的传统来说，天上的事物都是神圣的，神圣的东西一定是纯洁的，所以日月星辰都是透明的。如果有人说月亮上有黑斑，太阳上有黑子——这都不对，这都违反神学的观点。因为太阳上绝对不可能有黑子，月亮上绝对

没有黑斑，天上的东西一定是完美的。什么形状是完美的呢？圆是最完美的。所以日月星辰必定都是圆的，而且日月星辰运行的轨道也都必然是圆形的。按照中世纪的说法，大地是世界的中心，这种说法是很自然的。我们中国也这么认为，大地是世界的中心，天体是围着大地运转的。大地是球形，古希腊人就已经有这个知识了，中世纪人也有这个知识。哥白尼的贡献，不在于知道地球是圆的，而是认为太阳是中心，叫做 heliocentric theory，helio 是太阳，centric 是中心。本来中世纪的观点是地球中心说，叫做 geocentric theory，geo 是大地。太阳中心说在哥白尼之前也有人提出过了。哥白尼是在近代历史上第一个提出太阳中心说的人。但是当时他不敢正面提出这个学说，因为正面提出就动摇了中世纪统治的意识形态。这里面涉及一个很微妙的问题，就是学术和政治的关系。这两者既是分开的，又是相联系的。我们说，没有任何学术是绝对超出政治之外的。像哥白尼，像下面我们所说的达尔文的学说，都曾引起当时宗教界、

政治界的极大轰动。这一学说一经提出，就把《圣经》给否定了。《圣经》一旦被否定，就等于把教会的权威给否定了，这一下就引起了极大的震动。明末利玛窦到中国来的时候，画了一幅世界地图。那时候，中国还没有世界的观念。本来西方的地图都把中国画在边上，把大西洋放在中间。但为了迁就中国的观念，中国的位置是一定要放在正中间的，所以他改作把太平洋以西的中国放在中间。一直到了19世纪末年，戊戌变法的前夜，那时候也是一场启蒙运动，曾有一个通俗的宣传品，里面有这么两句话：“若把地球详来参，中国并不在中央。”过去以为中国是天朝上国，非得位于世界的中心不可，所以中国一定得放在中央。到了那时，人们的思想解放了，中国也就不必一定在世界的中央，所以才说：“若把地球详来参，中国并不在中央。”哥白尼的太阳中心说是个革命。但是哥白尼一直到死都不敢正式公布他这个学说。

后来又有个人，是捷克人，也是个天文学家，叫做第谷·布拉格 (Tycho Brahe, 1546—1601)，他主持布拉格天文台。开普勒 (John Kepler, 1571—1630) 到布拉格天文台做第谷的学生，他后来利用第谷收集的大量资料，研究天体运动，发现了天体运动的三条规律。这就改变了历来神圣的观念，而这个观念一经改变以后，就把很多天体运动都解释通了。按照神学传统的理论，天体是神圣的，所以天体的运行轨道一定是圆的，因为圆是最完美的。按照天体运动的轨道一定是圆的这一理论，历法老是不正确，大轮之外再加小轮，即天体运动不光



图 27 开普勒



是按照大轮转，还按照小轮转，大轮解释不通了，就加一道小轮，再解释不通了，就再加一个小轮，一直加到三重四重。这里有个形而上学的假设，即天体的运动必须是圆的，所以一定要按圆来解释，可是按圆解释怎么也解释不通，解释不通就再加圆来解释。就是说，一定要用某一个观点去解释，这是一种形而上学。其实某一个观点解释不通的时候应该放弃，应该用别的观点来解释。但是他一定要用这种观点来解释，神圣的观念和观点一旦放弃，就会动摇神圣体制的基础。但结果总是解释不通。后来，开普勒把圆轨道改成椭圆轨道。圆是椭圆的特例。椭圆有两个圆心，当两个圆心合一的时候就成为一个正圆了，两个圆心离开时就是一个椭圆。椭圆有两个圆心，天体运用的现象都可以解释得通。开普勒提出了他的天体运行定律。

开普勒以后，意大利有一位近代实验物理学的鼻祖伽利略（Galileo, 1564—1642）。伽利略进行了一系列重要的实验。有一个最有名的故事，但这个故事不是真的，仅是传说。科学史上这类传说很多，例如说，牛顿的万有引力定律，大家都传说他是看见苹果落地受到启发。这个故事大概也是假的。还有一个故事是说伽利略在比萨斜塔上把大小不同的两个球丢下来，它们同时落地。按照亚里士多德的理论（并且中世



图 28 伽利略

纪继承了他的理论），应该是大球先落地，小球后落，因为大球比小球重，所以大的应该先落地。但是，实验证明是两者同时落地的。这个故事是假的。但是他的一系列重要的实验是真的。伽利略进行了很多的实验，奠定了古典物理学的基础。

后来到了牛顿 (Issac Newton, 1642—1727), 总结出了一套万有引力定律和其他的运动定律。牛顿是英国人, 剑桥大学的学生。我们知道, 剑桥大学是近代科学史上贡献最多的大学, 一直到今天, 都是获诺贝尔奖最多的学府之一。牛顿总结出来了万有引力定律和其他的运动定律, 一直到今天, 在很多场合都还是适用的。当然, 它有它的局限, 今天已经突破了它的局限。怀特海评价哥白尼、开普勒、伽利略、牛顿所建立的近代科学体系, 说他们几个人的工作是从一个婴儿诞生在马槽里以来 (指耶稣诞生) 人类历史上最伟大的功业。最有意思的是, 牛顿还是一个神学家。所以有人说, 牛顿是最后一个“魔法师”。不但牛顿是神学家, 近代的哲学家很多都是神学家。比如说帕斯卡, 他既是实验物理学家, 又是数学家, 也是神学家。下面我们要讲的贝克莱也是, 他是个数学家, 但同时又是个神秘主义者。对此我们可以说, 科学不是万能的, 科学的有效仅仅是在科学的范围内有效。就是说, 什么东西的有效性都有一定的



图 29 牛顿在做光学实验

范围，你要把它无限扩大的话，就没有意义了，它就超出了它的有效性的范围，所以也要警惕，不可轻易地陷入唯科学主义。任何理论都在某个一定的范围内是有效的，超出这个范围以外，它就无效了。世界上没有包医百病的万灵丹。有效的范围是有它的限度的。例如说，除了在沙漠里，凡是有人的地方，凡不是沙漠的地方，都有阶级斗争。我们可以承认这一点。但是牛顿的万有引力定律就是在没有人的沙漠里也存在，但是你毕竟不能用万有引力定律来解决一切问题。万有引力定律是普遍存在的，一切现象都要服从万有引力定律，但是，万有引力定律并不是充分的，它并不能充分解说一切现象。比如上次提到的例子，林黛玉和贾宝玉的爱情，就不能用万有引力定律去解释，你解释也解释不通。当然，林黛玉和贾宝玉的关系，也不能违反万有引力定律。林黛玉哭的时候，她的眼泪是往下流，不是往上流，原因就是万有引力定律在起作用。但是，不能用万有引力定律去解释他们的爱情。就是说，每一个论点的有效性领域都有一定的范围，你不能超出这个范围之外，什么都用这个来解释。形而上学的错误就在这里。它超出了它有效性的范围了。科学也有它自己的有效性范围。

牛顿下面还要提到 19 世纪的孔德 (Auguste Comte, 1798—1857)。他是法国的社会学家，我们提出他是作为反面教材。孔德是近代实证主义的大师。到了 19 世纪，自然科学的空前的突飞猛进，自然而然给人造成了一种观念：科学是万能的，科学能够解决一切，什么价值最后都要服从科学，以科学为目的。一切都要以科学为依归，这就形成了实证主义。什么都拿科学来实证。但是，有些东西超出了科学有效性的范围，就不能强行用科学去解释。孔德的最大贡献是什么呢？就是他力图用科学来解释人类社会的运动。这个风气当时是很普遍的，包括马克思。马克思是 19 世纪的人，他也是要把社会运动的规律当成一种科学的规律。孔德的这个影响太大了，在 19 世纪的西方以及后来 20 世纪的中国都是风靡一时的。比如

胡适，我们知道，胡适对“五四”之后的中国的影响还是很大的。胡适说他那理论叫实证主义，或者叫实验主义。又说，他那个是从杜威那里来的。这一点很可能表示胡适对杜威的哲学没有真正很好地理解。杜威和实证主义是两回事。我们所谓的实证主义实际上是19世纪西方的那个实证主义，它力图把人文的东西也看作和科学一样，要找出自然科学的规律那样的规律来。比如说傅斯年说，搞历史就是找史料，有一分史料就有一分历史学，有十分史料就有十分历史学。这些都是受到实证主义思想的影响，把人文认同于自然科学那种意义上的科学。人文有一部分不是自然科学那种意义上的科学所能解释的，它是超出科学范围以外的，它不能违反科学，但是科学并不能充分解说它。

在自然科学方面给孔德作了最大帮手的，就是下面我们要提到的达尔文（Charles Darwin, 1809—1882）。达尔文提出了物种进化论。他的物种进化论有几项基本原则，就是物种的无限繁殖，无限繁殖以后就引发生存竞争，生存竞争以后就有个自然选择的过程，也就是淘汰。我们中国有个最简单说法叫做优胜劣汰，但这里用优劣，好像不太合适，因为按照达尔文的说法是“最适者的存留（survival of the fittest）”，也就是适者生存。最适者不一定就是最优，优劣有个价值判断的成分在里面。比如我们想像一下，有一个时期，地面干旱了，于是动物要吃树叶，谁的脖子长谁就能多吃树叶，这样淘汰的结果就剩下长颈鹿了。长颈鹿的脖子最长，它可以吃到最高的树叶，吃不到的就先被淘汰了，脖子越长的就越可能存留，我们可以假设有这么一种生存竞争。这里没有道德意义上、伦理意义上的优劣可言，它仅仅是说最适者的存留，就是最适合那个条件的可以活下来。达尔文的进化论，（或者更确切地应该说“演化论”，因为“进化”一词总有一种价值观念在内）今天也受到了质疑，似乎不像他想的那么简单，因为可以有灾变，灾变可以创造新局面。其实在达尔文以前，法国有位生物学家叫做居维叶（G. Cuvier，



1769—1832)的就提出了灾变的学说。科学总是不断进步的,现在达尔文的学说,好像已不像当年那么绝对权威了。但是在19世纪,它是革命性的,是震撼性的。

19世纪科学革命第一步是在生物学,到了19世纪末年,科学又发生了一场革命。那是一场物理科学的革命,包括居里夫人的发现、普朗克的发现。普朗克叫做马克斯·普朗克(Max Planck, 1858—1947),是德国的物理学家,也是近代量子力学的创始人。爱因斯坦(Albert Einstein, 1879—1955)提出了相对论。玻尔(N. Bohr, 1885—1962)、海森堡(W. Heisenberg, 1901—1976)都提出了新的理论大大动摇了古典的体系。爱因斯坦本来是德国人,后来入了美国籍,因为他是犹太人,德国排犹,认为那是“犹太人的物理学”就把他驱逐了。这是又一次科学革命,这次科学革命和以前伽利略、牛顿的科学革命最大的不同是什么?伽利略和牛顿的科学革命似乎是决定论的,是定命论的,可以称之为deterministic。它是决定性的,是可以推算出来的,可以精确到分毫不差。比如说运动,一个行星怎么运动,可以算出来,一丝一毫都不错。但是科学可能并不是这么简单,可能有很多测不准的,或者说是或然的东西。20世纪以来,人们对于自然科学的观念,有了根本性的改变。它不仅是科学对社会生活的改变,而且是对哲学思想的改变。

五

我们现在从科学革命转到哲学上来。近代哲学可以分成英国经验派、大陆理性派、启蒙运动、德国古典哲学、分析哲学、大陆哲学这么几块。英国经验派的代表人物有:培根(F. Bacon, 1561—1626),洛克(J. Locke, 1632—1704),贝克莱(G. Berkeley, 1684—1753),休谟(D. Hume, 1711—1766)。大陆理性派的代表人物有:笛卡儿(R. Descartes, 1596—1650),斯宾诺莎(B.

Spinoza, 1632—1677), 莱布尼茨 (Leibniz, 1646—1716)。下面这几个人: 孟德斯鸠 (Montesquieu, 1689—1755), 伏尔泰 (Voltaire, 1694—1778), 卢梭 (Rousseau, 1712—1778), 亚当·斯密 (A. Smith, 1723—1790), 可以归到启蒙运动的行列里。实际上, 这几个人都是讲政治社会的, 并且都是拥护人权的。这几个人都讲人权, 所以可以列入启蒙运动, 还可以加上两篇历史文献: 《独立宣言》(1776) 和《人权宣言》(1789)。《独立宣言》是后来的美国第三任总统杰斐逊在美国独立战争时写的。另一篇是法国大革命时, 1789年写的《人权宣言》。英国经验派、大陆理性派、启蒙运动这三种思潮后来就成为德国古典哲学的来源。德国古典哲学从康德到黑格尔, 其间有一大串代表人物, 我们不一一提到了。最为突出的两个人是康德 (Kant, 1724—1804) 和黑格尔 (Hegel, 1770—1831)。普通的哲学史就讲这几块。但是和它同时的还有一个人: 帕斯卡 (Pascal, 1623—1662)。他是法国人, 和笛卡儿同时, 笛卡儿也是法国人。笛卡儿是数学家, 帕斯卡也是数学家。有一幅名画, 画的是在巴黎的塞纳河畔, 笛卡儿和帕斯卡, 还有一个有名的数学家狄萨格 (G. Desargues, 1593—1662), 三个人在讨论数学。帕斯卡是位杰出的数学家, 又是实验物理学家, 但他同时又是个神学家。我们知道, 牛顿也是个神学家, 牛顿的晚年专门研究神学。这是非常有意思的。牛顿最重要的著作就是《自然哲学的数学原理》, “自然哲学”就是物理学, 就是自然科学。那个时候, 因为自然科学和人文科学都是哲学, 当时的哲学是无所不包的, 所以《自然哲学的数学原理》实际上就是讲物理学的数学原理。但是这部书后面的一部分是讲哲学的。自然科学那时候和哲学是不分的, 其实所有的自然科学讲到最后都是有其哲学思想的。所以, 西方的科学家和哲学家很多时候是分不开的。这一点和中国思想史有很大的不同。你翻一部《中国思想史》或者是《中国哲学史》, 中国的思想家很少有是自然科学家的。可是, 你翻一部《西方思想史》, 它重点是

“主智”的，很多人都是自然科学家。上面说的这一批人里面，笛卡儿是第一流的科学家，莱布尼茨、帕斯卡也都是第一流的科学家，伏尔泰是科学家，康德也是科学家。康德写过一本书，中文有译本叫做《宇宙发展史概论》。其实那本书原名叫做《天体理论与自然通史》，它是讲天体的理论和自然界的历史，后来大概这个名字不太容易懂，所以被中译本改了一个名字，叫做《宇宙发展史概论》。康德本人教过多年的人类学和自然科学的课程。在现代西方大陆哲学和分析哲学两大派里面，柏格森是数学家，彭加勒是数学家，马赫是物理学家，怀特海和罗素都是数学家，维特根斯坦是数学家，哥德尔是数学家。西方的路数和中国的不同，它的哲学和自然科学是紧密结合在一起的。我们中国哲学基本上是和伦理道德紧密结合在一起，没有一个中国哲学家不讲伦理道德的，讲怎么忠君，怎么爱国，重点在于内心的道德修养，这些都属于伦理道德的范畴。但是西方的哲学家则不同，下面我们要谈到亚当·斯密，他是伦理学的教授，但他讲的经济学里面不谈伦理，他假定每个人都是最大限度地追求自己的利润的。

我们先谈英国的经验派。经验派从洛克到贝克莱到休谟，如果要以唯心唯物来划分的话，有点不太好划分。洛克可以算是有点唯物论的色彩，但是他也是唯心论。贝克莱是主观唯心论。休谟是怀疑论，由怀疑论走到不可知论，也应该说是唯心论。这里有关贝克莱要说两句。贝克莱是主观唯心论的最大代表人，也是我们中国哲学界抨击的一个对象。我们过去凡是一提到主观唯心论，就说他没有跳出贝克莱主观唯心主义的圈子。贝克莱有一句名言是：esse est percipi，相当于英文的 To be is to be perceived，即存在就是被知觉到。什么叫存在？存在就是指被我们所知觉。这就是贝克莱思想的核心。说这个桌子存在，什么叫存在？因为我看见它了，摸着它了，它被我知觉到了。桌子存在，就因为桌子被我知觉到了。但是你也可以没有知觉到桌子，它也存在。你没摸到它，它还存在。当

然你要是站在贝克莱的立场，也可以说，你没有看到它，但是总有人看到它、摸到它，那么它还是被知觉到了，所以它还是存在。但是假如没有任何人看到它、也没有任何人摸到它，那么你说“它存在”这句话就等于没有任何意义了。这不光是桌子的问题，它涉及到哲学上的很多重要问题，特别是神学的问题。比如说上帝存在还是不存在。什么时候有谁看见上帝，摸到上帝？上帝看不到，摸不着，所以上帝不存在。（洪秀全说他是看见了上帝。当然，我们认为他没有看见过上帝。）反对的人也可以说，上帝本身就是看不见摸不着的。很多东西都是看不见摸不着的，比如说空气，你也看不见空气，你也摸不着空气，但空气是存在的。世界上很多东西都是看不见、摸不着的，并不说非得看得见摸得着的才存在，如果这样才算是存在的话，那好多东西都不存在了。上帝究竟存在不存在？最简单的无神论的论点就是：你什么时候看见上帝、什么时候摸到上帝了？反之，有神论者的论点是上帝本身就是看不见摸不着的，上帝是无所不在的，所以它并不是采取你们看得见摸得着的形式而存在的。休谟比贝克莱又进了一步，他的结论是：世界的事物归根到底是什么样以及其间的因果关系是我们不知道的。但是科学的进步好像从反面作了一个证明，就是说，我们过去所认为是确凿的东西，大概都不是像我们向来想像的那么确凿不移。19世纪60年代，牛顿的

理论传到中国。最早传入牛顿理论的是李善兰。李善兰是同文馆（京师大学堂前身）的数学总教习，相当于今天的北京大学数学系主任。他是第一个把牛顿的理论传到中国来的人。他在一篇书序里面

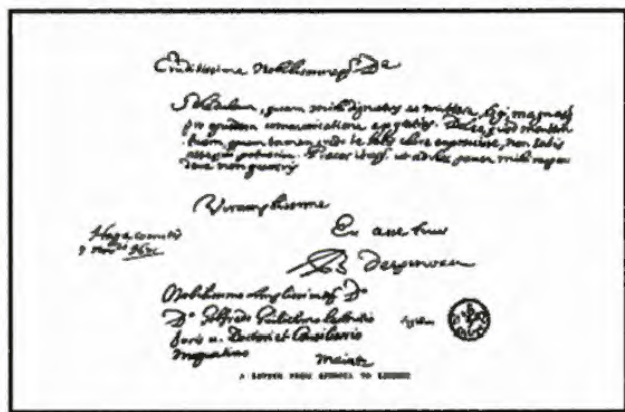


图 30 斯宾诺莎写给莱布尼茨的书信手迹



说，牛顿的体系是铁案如山，是绝对不可动摇的。可是，今天看起来好像也不是那么铁案如山、不可动摇。如果是那么铁案如山，字字都是真理的话，科学就没有进步了。科学之所以进步，就是它总有不确切、不完善的缺陷，或者有不那么正确的地方，所以科学才在前人的基础上不断地进步。

与英国经验派大约同时的是大陆理性派。英国经验派是从经验解说我们知识的来源，大陆理性派则是从逻辑推论来解说。大陆理性派的三个代表人物是：法国人笛卡儿、荷兰人斯宾诺莎、德国人莱布尼茨。那时候，欧洲大陆文化中心在法国，特别是在巴黎。所以莱布尼茨虽然是德国人，但是他长期住在巴黎，而且他很多著作是在巴黎用法文写的。在这种意义上，也可以说他是个法国人。笛卡儿是唯理论的开山祖师，唯理论的一个贡献就在于它不是唯神论。笛卡儿基本论点是：世界上的一切事物都是根据铁的法则在运转的。他认为即使是上帝存在，也要服从这铁样的法则。笛卡儿认为正确的、确凿的知识应当先从怀疑入手，一切都是可以怀疑的，但是我自己正在思索这本身则是无可怀疑的，所以“我思故我在”。由这一点出发，他就按几何学的方式推论出了他的一整套哲学。这一点，从人文的角度说，等于用人的理性思维在对抗神学的教条。

帕斯卡在这一点上和笛卡儿有相同的地方。帕斯卡也是神学家，他做过很多物理学的实验，都是非常有名的。上个世纪60年代末70年代初，上海做出了1200万吨的水压机，当时在报纸上非常之轰动，它根据的原理就是帕斯卡的原理。而且，帕斯卡开创了好几门数学的领域。他是虔信宗教的，但有一段时期他去参与了巴黎的世俗生活，和他的朋友们一起去赌博。但他是个数学家，他在赌博时老在想从博弈中能不能找出数学规律来。后来就从这里面开始创立了一门新的学问，这门学问在数学上就叫做概率论。大家知道，概率论就是讲一件事的概率有多少。今天要是炒股票的话，大概也要讲究考虑概率有多少。他奠定了概率论这样一门重要的学科，这门学科

今天无论在理论上或实践上都是非常有价值的学科。但是帕斯卡在晚年的时候（他是39岁就英年早逝的），就专门研究神学，研究人生。帕斯卡可以说创立了一种新学说。大陆理性派都把理性看作是至高无上的，认为根据理性就可以理解万事万物的道理，就可以获得真理，就好像可以按照数学来推论那样，可以推出确凿无疑的真理。笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼茨他们三位都是大数学家。帕斯卡也是数学家，可是他另外开辟了一门新的概率论，就是数学未必那么准确，一定能告诉你什么，它仅仅是一种或然，仅仅是probable，所以这门学问叫做probability。世界上的事物都是probable，并不是非如此不可的，并不是那么机械、那么固定的。帕斯卡有一句名言是说，理性应该考虑到理性本身所不知道的或不可能知道的东西。笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼茨都是强调理性，认为理性可以给人以确凿不移的知识，所以叫做理性派。帕斯卡提出了另外一种办法，叫做以心（coeur就是英文的heart）思维。他说人们的思想不仅要用脑子去想，还要用心来思想。这和理性派大有不同。理性派认为，人用脑子（理性就是脑子）去想就可以得出真理来。但是帕斯卡提出，实际上人的思维方式有两种，一种是用脑子去思想，还有一种是脑子想不到的，你得用心去想，用你的生活体验和感情去想，这样才能从另外一方面得到真理。帕斯卡的思路在西方可以说是在地下进行了200年，他很早就死了，死于1662年。在他死后的两个世纪，他那条思路到19世纪才浮出水面来。此前先在地下运行，但很多人都受了他的影响，包括启蒙运动的领袖，如伏尔泰也受了他的影响。但是这个思想始终没有正式露面，一直影响到克尔凯戈尔（Kierkegaard, 1813—1855），他是丹麦人；接着他是施蒂纳（Stirner, 1806—1856），也是个个人主义者；施蒂纳之后是尼采（Nietzsche, 1844—1900）。从基尔凯戈尔到尼采这条思路，以前在西方正统的学院哲学里都不占什么地位；在西方的学院里，特别在美国学院里，占主要地位的是分析哲学。可是现今流行的大陆哲学

(或者说生命哲学)却受这条思路很大的影响。笛卡儿的以“脑”思维和帕斯卡的以“心”思维这两条路线的对峙,一直延续到今天。

分析哲学的代表人物有:彭加勒(J. Poincaré, 1854—1912),马赫(E. Mach, 1838—1916),怀特海(Whitehead, 1861—1947),罗素(Russell, 1872—1970),维特根斯坦(Wittgenstein, 1889—1951),哥德尔(Gödel, 1907—1978)。这一派在20世纪初就非常流行,所以列宁就写了一本书,叫做《唯物主义与经验批判主义》,或者《唯物论与经验批判论》,主要就是批判Poincaré和Mach这两个人。Poincaré在列宁的《唯物主义与经验批判主义》里面中文翻译为彭加勒,他有个哥哥作了法国总统,也叫彭加勒,这是两个人,不要弄混了。和他同时的一位物理学家叫做马赫。我们今天飞机的速度单位还是用马赫来计算,一个马赫就是一个音速单位。彭加勒提出的一个理论叫做Convention commode,就是“方便的假设”论(国内一般称之为约定论),就是说科学并非是必然如此,你觉得怎么方便,就可以怎么假设。这是他对于科学的见解,当然这种见解是唯心论的,所以被列宁大批了一阵。不过,彭加勒和马赫这两个人的理论在西方一直是很流行的,到今天还是如此。马赫的理论叫做economy of thinking,就是思维经济论。你寻找科学真理,都是根据“思维上的经济”原则在进行的,思维上怎么“经济”(省力)就怎么进行。这是思想上的经济,就是你的思想是沿着最省事(最经济)的路线进行。你不可能想得很多很费事,你就要把它损之又损,减到最低的程度,这叫做思维经济论。任何科学的理论实际上取决于看它符合不符合思维经济的原则。你有一套科学理论,我有一套科学理论,那么谁真、谁假、谁好、谁坏,那就要取决于谁更符合思维上的经济(省力)。如果都能解释相关现象,而你的想法比我的简单,那么你的想法就更能成立,我的想法比你的想法简单,那我的想法就更能成立。这是分析学派的两个先行者。后来又有了两个人:怀特海和罗素,他们都是英国人,而且都是剑桥出身的。怀

特海后来去了美国的哈佛。这三个人：怀特海、罗素、维特根斯坦，罗素是怀特海的学生，维特根斯坦是罗素的学生。怀特海和罗素两个人都是数学家，又都是逻辑学家。他们写了一本大书 *Principia Mathematica*，即《数学原理》，这本书是讲逻辑学的。我们知道牛顿的那本大著也叫做《数学原理》，它是《自然哲学的数学原理》，简称也是 *Principia Mathematica*。从他们开始，20 世纪初年西方开始流行分析哲学。在分析哲学看来，从前的哲学，都是一团糢糊，都没有讲清楚。为什么没有讲清楚呢？因为他们没有从语言分析入手。讲哲学首先就要从语言分析入手，从语言分析上说清楚它是什么意思。没有确切的意义你就去讲，讲来讲去，讲的不免是一团糟，讲不出名堂来。但是，过去的哲学是不是完全没有价值呢？也有价值。德国哲学家把过去的哲学叫做 *Begriffsdichtung*。*Begriff* 是概念，*dichtung* 是诗。过去的哲学也有价值，它的价值不在于它讲述了真理，而在于它写了一篇“概念诗”。我们知道，诗人作诗，用的都是具体的形象，都是我们的形象思维。比如写一朵鲜花，写一个美人，或者说写一座山，写一条河，比如“无边落木萧萧下，不尽长江滚滚来”，这都是用具体形象在思维，我们叫做形象思维。现在，哲学家也是在作诗，但不是用花呀、美人呀，而是在用概念来写诗。比如说用“道”、“知觉”这些抽象的概念来组织一首诗。诗的本身也有价值，就像诗人写诗一样。写了诗也有价值，不是没有价值。但是那并不是科学的真理，所以后来这一派的一个代表叫做赖欣巴赫（H. Reichenbach），在美国写了一本书，叫做《科学哲学的兴起》，认为分析哲学才是科学的哲学，才有科学意义，以前的哲学都不是科学的哲学，都是“概念诗”。这一派哲学从语言分析入手，分析哲学后来在英国和美国特别流行。现在美国大学的哲学系，基本上都被分析学派把持着。如果你不是分析学派，你就很难混上一个职位。罗素的学生维特根斯坦是奥地利人，他是维也纳学派最大的一个代表人物。维特根斯坦是物理学家，也是机械师。他们出身的背景，使

他们都是从自然科学入手，这和我们中国哲学入手便不同。如果我们听他们讲哲学，和在中国听中国教师讲哲学，完全是两条路数。就像讲经济学也一样。我们讲经济学，什么叫经济学？经济学讲的就是生产关系。什么叫生产关系？生产关系就是阶级斗争，所以上来就抓阶级斗争。这样讲经济学也不是没有道理，也可以讲一大套。相形之下，西方讲经济学显得很奇怪。他们的经济学一上课黑板上就是数学公式，然后就一直演算到下课。你会以为这是一堂高等数学课，不知道它是经济学课。经济学就全是数学公式。这在我们中国会觉得非常奇怪，这怎么叫经济学。反过来，如果他们听我们讲经济学也会非常奇怪，你们怎么尽是讲阶级斗争，那跟经济学有什么关系。这是两种不同的路数，也许两种路数都有效，“各得大道之一端”——这是清朝哲学家焦循的话。什么叫一端？一端就是大道的一部分。列宁也有这样的话，他说唯心论就是抓住一点把它肿胀起来。那一点还是正确的，但你不能把它扩大，真理过了头，就成了荒谬。维特根斯坦是物理学家，又是机械工程师。一次大战的时候，他参军作战，后来被俘。在战俘营里，他构思用拉丁文的书名“*Tractatus Logico - philosophicus*”写了一本书，这本书非常之短，后来成了哲学史上的经典，就是他的《逻辑哲学论》。他把《逻辑哲学论》拿给罗素去看，罗素看后写了一篇序，这篇序很有意思，罗素承认这本书他看不懂。罗素和怀特海也有一段故事。本来两个人合作得很好，后来两个人分道扬镳，走了不同的路数。罗素走分析哲学的路，怀特海不是走分析哲学的路，而是弄出一套“通体相关”（organism）的哲学。怀特海说罗素写的东西都是 simple-minded，头脑简单。罗素就回敬他的老师，说他的老师那些哲学都是 muddleheaded，脑子糊涂。大概两个人都有道理。怀特海有本书《科学与近代世界》，我上次推荐给大家看的，前面那部分写得非常好，后面那部分就看不懂了，全是讲很抽象的哲学，不知道他究竟是什么意思。罗素的东西非常容易懂，即使是他讲分析哲学的时候，

也非常容易懂。这一派非常流行，一直到前些年去世的哥德尔 (K. Gödel, 1906 — 1978)。哥德尔在美国的普林斯顿，他也是位逻辑学家，又是数学家。他们走的都是分析哲学的道路。

当代和分析学派相对的就是大陆哲学。这一流派在欧洲大陆上很流行，特别是在德国和法国两个国家。柏格森 (Bergson, 1859 — 1941) 是法国人，海德格尔 (Heidegger, 1889 — 1976) 是德国人，萨特 (Sartre, 1905 — 1980) 是法国人，德里达 (Derrida, 1930) 也是法国人。德里达现在还活着，也是这几年在我国被炒得很热的人物。萨特是存在主义的代表，是前几年炒得很热的。他从前的爱人西蒙·波伏娃，是女性主义者。海德格尔也是这几年在我国炒得很热的。这几个人基本上是沿着从帕斯卡，到基尔凯戈尔，到施蒂纳，到尼采这个路数来的，走的是大陆哲学的路数，重点在于对人生的体验，而不是对知识的分析。这派在欧洲大陆流行，在英美不流行；在英美流行的是分析哲学。大陆哲学有很多的人在美国都是在一些较小的学校里，不是在有名的学校里。特别是在“二战”时期，他们在美国的较小的学校里待上几年后又回到欧洲大陆去。

这中间还得说一下一个 18 世纪以来最重要的派别：启蒙运动。

启蒙运动几个代表人物，一个是孟德斯鸠，一个是伏尔泰，一个是卢梭，一个是亚当·斯密。孟德斯鸠写了《法意》，这是严复的译名，原文叫做 *Del' Esprit des Lois*，译为《论法的精神》。在这部书里，他最早阐述了三权分立的理论：一个良好的政体应该是立法、司法、行政三种权力分开，互相制衡，叫做 *check and balance*，互相钳制、互相平衡。这样才是最美好的政体。这种政体后来在美国得到实现，现在美国实



图 31 孟德斯鸠



行的政体是三权分立的。第二个是伏尔泰。伏尔泰本人是文学家、历史

学家，也是物理学家。牛顿的学说提出来以后，在17到18世纪，乃至到19世纪初年，最流行的不是在英国，而是在法国。对牛顿哲学在法国流行最有贡献的人是伏尔泰和他的爱人夏德莱夫人。我们知道，17、18世纪，法国流行的风尚是结婚以后又和别人谈恋爱。所以他们的爱人都是某某夫人，都是已婚的。卢梭和伏尔泰同时代。卢梭讲天赋人权，对中国的影响也很大。人的权利是天赋的，“天赋的”一词法文原文是naturel，即natural，就是自然的或

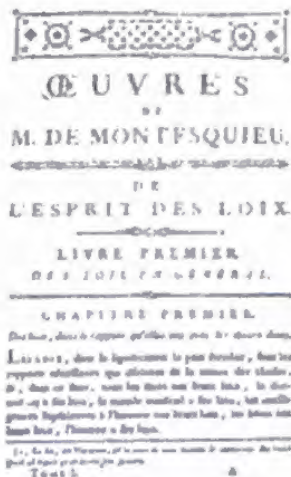


图 32 《论法的精神》书影

天然的，所以应该用“自然”权利，不用“天赋”人权。因为一说“天赋”，好像带点神秘的色彩，像皇权、皇帝的权力那是天赋的，那是“奉天承运”或“受命于天”的。所以还是译作“自然权利”比较好，人的权利是自然给的。还有一个人亚当·斯密，大家都知道他是近代经济学的大宗师，他最有名的著作是《国富论》（*The Wealth of Nations*）。按那时候英国的习惯，书名都非常长，这个书名叫做 *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*，就是《对于国家财富的性质和原因的一个考察》，现在我们就简称 *The Wealth of Nations*，就是《国富论》。亚当·斯密在这本书里假定，每一个人在自由市场里面，都在追求自己的最大利润，那自然就会达到自然的、也就是理想的平衡，所以他反对国家用政权的力量去干涉市场。这里最根本的思路是一条个人主义的思路。就是说只要你给个人以最大限度的自由，每个人就都能找到他的最好的道路，于是整个社会也就能达到一种最佳平衡的状态。这和卢梭一样，不过

卢梭是从政治上讲，他是从经济上讲。就是说，你越干涉它，市场经济就越糟糕。你最好是不干涉它；你越不干涉它，它就会越好。自然权利的理论流行以后，就为美国和法国的革命注入了一种非常强大的动力。美国革命的思想主要表现在《独立宣言》上。美国本来是英国的殖民地，后来向英国要求独立。当然这个独立就要有一篇纲领性的独



图 33 伏尔泰在花园里阅读(18世纪木刻)

立宣言，这篇《独立宣言》就提出来人是天生自由和平等的，人天生就享有生命权、自由权和追求幸福之权。你们读美国的《独立宣言》、美国的宪法和法国的《人权宣言》，基本精神和理论是一样的，内容稍微有一些不同，不同之处就在于它们列举的人权。人权是自由权，除了自由权之外，有没有财产权？有的有财产权，有的没有财产权。美国的《独立宣言》有财产权，法国的《人权宣言》没有财产权。另外，《人权宣言》提的是“抵抗压迫之权”，《独立宣言》的提法是“追求幸福之权”。不管是什么权，实际上都是保障个人的权利。这个“人”实际上都是指个人，如果你要把“人”换作“人民”的话，这些就很难。人民是集体的观念。所谓“人”都是指的“个人”，美国的《独立宣言》和法国的《人权宣言》实际上是个人主义思潮的高峰。我们常说，权利是人民给的，“人民”是个集体的、抽象的概念，不是指具体的个人。

这三个潮流：一个是经验主义的，一个是理性主义的，再加上人权的观念，最后就形成成为康德和黑格尔集大成的古典哲学思想。

康德除了科学论文外，还写了几本大著。第一本书是《纯粹理性批判》，这本书是讲人类的认识的，他要给人类的认识划定一个范围。人类的认识有它的有效性，但是这个有效性有一定的范围，不是到处都行得通的。我们应该首先给认识的有效性划定一个范围，你能认识什么？比如说，形而上学就是我们不能认识的。形而上学是什么？比如说，这里的第一个问题就是上帝存在不存在，这是不可能认识的。你可以说上帝存在，你也可以说上帝不存在，这不是我们所能认识的。我们所能认识的对象是什么？是我们可能经验的对象。我们不可能经验的对象，就不能成为我们认识的对象。比如说上帝就不是我们的经验所能体会的。他就这样给人类的认识划定一个框框。比如说，我们人认识三维空间，有长、有宽、有高。可是可以设想蚂蚁没有这个认识，蚂蚁的认识是二维的，它只会平面走，它走到一个立体物上面也认为是个平面，它的理解都是平面。为什么？因为它没有那个认识能力，它没有认识三维的能力。人本身的认识能力究竟有多大？它并不是无限的，而是受到我们先天的限制的。比如说你戴个黑眼镜，那么你看到的所有事物都有点黑；你戴个蓝眼镜，你看到的所有事物都带蓝色；你戴个什么颜色的眼镜，你看到的所有事物就都是这个颜色。那么我们人生来就戴有一付先天的认识能力的眼镜，我们只能按照这个认识能力去理解世界。他这部书讲得很繁琐，用我的话来说，大意就是这样。就是说，我们只能按照这个先天的认识能力的模式去理解外界，超出这个能力范围之外就是我们所不能理解的了。形而上学就是超出我们理解的范围之外的，因为我们不可能经验到它们。我们刚才举了一个例子，比如说蚂蚁也许不可能认识三维空间，它的脑子怎么都不可能有这种能力。不但是蚂蚁，任何一个物种都在能力上有所限制。人这个物种，也是这样。我们必须认识我们先天认识能力的限度是什么，我们可能认识什么东西。我们只能认识可能被我们所经验的对象。这是他的第一个理性批判。

他的第二个理性批判《实践理性批判》是讲道德的、讲伦理的。

这个批判就超出了第一个批判的范围,就是说我们的道德能力、我们的伦理实践乃是一种先天的能力。这个能力不是属于我们认识的范围,它是属于另一个层次和另一个范围的。这个范围叫做实践理性。

后来他觉得把两个世界给切开了,好像总是有所欠缺,所以他晚年时又写了第三批判,就是《判断力批判》。《判断力批判》是讲美感的,这是美学的一部大著作。它也是讲哲学的。他似乎希望用美来打通这两个世界。一个是我们所认识的、仅仅是现象的世界,就是我们所可能“经验”到的世界。另一个世界可以说是一个本体的世界,就是我们道德的觉悟可以直接感通的世界。他觉得这两个世界是要用我们的判断力、我们美感的能力来打通的。

后来到了他的晚年,他来不及写第四个批判,但是他写了一系列的文章,这一系列的文章,似乎给第四批判勾画了一个草图。第四个批判(即所谓的“历史理性批判”)里面就包括他一系列关于历史学的文章和政治学的文章。其中最有名的是他的《永久和平论》。前几年,美国前国务卿基辛格还写了一篇文章,一开始就引了康德,说道一个半世纪以前哲学家康德写了一篇《永久和平论》,给永久和平提出一种方案,这可以说是哲学家的一种理想。

康德以后,有一连串的德国古典哲学家,最后是黑格尔,黑格尔的影响是最大的,是德国古典哲学集大成的人物。在19世纪的后半叶,欧洲主要的哲学思潮是两个:一个是新康德主义,一个是新黑格尔主义。新黑格尔主义有左派有右派,德国的保守派都是右派的新黑格尔主义;德国的激进派,包括青年马克思在内,都是青年黑格尔左派。除了新黑格尔主义之外,最流行的还有新康德主义。但有一点不幸的是,后来共产主义运动中的第二国际觉得马克思主义还不完整,提出了“返于康德”的口号,要用新康德主义来补充马克思主义。应该说学派不像其他的政治组织那么严密,比如一个政党,你要加入这个党,你就要有申请书,要接受党纲,要宣誓,这是很严格的组织形式。所谓新黑格尔学派和新康德学派都没有这些



要求。你和他们有某种关系或者某些相似的地方就算你是新康德学派，就算你是新黑格尔学派。新康德学派着重发挥的康德的某些东西，还是有价值的。不过恰好第二国际后来被第三国际批判是机会主义，第二国际名声很臭，尤其是第一次大战以后，第二国际就不存在了。这或许是新康德主义在中国很少有人研究的原因。

哲学研究人的思想，它包括三个部分：（1）人对物质世界的认识；（2）人对人文世界的认识；（3）人对自我内心世界的认识。第一方面是自然科学的知识，第二方面是社会科学的知识，第三方面是心灵科学或精神科学（Geisteswissenschaft）的知识。对某类某项具体问题的研究是各门科学的任务，对它们的研究进行整体的批判与反思则是哲学的任务。

哲学作为一门学问，它的问题古今中外都是同样的。但是各民族的历史文化背景不同，各个人的知识倾向与情趣不同，所以它在各个时代与国度、各个流派与个人又必然各有其特色。不能希望在两三次讲课里就能说清楚西方哲学精神的所在。上面所说只是浮光掠影的一份历史回顾。同学们对此感兴趣的，还是要去阅读重要的原著，以及当代学者对各家各派的阐释。

爱智慧应该包括两个方面：一方面是爱智慧本身，一方面是对智慧追求。也许真理并不存在于某个地方，而只存在于对于真理的不断追求的过程之中。也许哲学的真理并不存在于某个哲学论点之中，而只存在于对某个哲学论点的思考和论证的过程之中。

第四讲 思想与历史（上）

原载《西方近代社会思潮史》，第1～22页，济南：山东人民出版社，2001。

一、自然史、文明史、思想史

人类是自然界的一部分。人类作为自然界的一部分，其历史当然也是自然史的一部分。正如一切物种都有它们的自然史一样，人类也有其自身的自然史。但是人类的自然史只是人类的史前史。我们通常所谓的人类历史，并不是指人类这个物种的自然史，而是指人类的文明史。这是人类历史有别于其他一切物种历史的特征所在。一切其他物种的历史都仅仅是自然史，惟有人类在其自然史的阶段之后，继之以他们的文明史。文明不是自然的产物而是人的创造。也可以说，文明史是自然史的一种外化。一旦人类的历史由自然史外化为文明史，它就在如下的意义上对自然史宣告独立：那就是说，它不再仅仅表现为是受自然律所支配的历史，同时它还是彻头彻尾贯穿着人文动机的历史。人文动机一词是指人类的理想、愿望、热情、思辨。计较、考虑、推理、猜测、创造乃至野心、贪婪、阴谋、诡计等等，总之，是人类的思想，是为人类所独有而为其他物种所没有的思想——好的和坏的、正确的和错误的。没有人类的思想就没有人类所创造的事业，就没有人类的文明史，而只有和其他物种一样的单纯的自然史。没有人类的思想，就没有也不可能有人类的物质文明和精神文明（或者不文明）的历史。都是由于人类有了思想活动的缘故，人类才有了文明史。在这种意义上，一部人类文明史也可以说就是一部人类的思想史，是人类思想活动及其表现为行动的历史。

思想一旦出现在人类历史舞台之上，它就赋予历史以生命和生

机，于是就有了文明史。思想是使人这个物种有别于其他物种的要素。或者说，人是一种能思想和有思想的动物。而思想之所以能够创造文明，其奥秘就在于思想是可以积累的。其他的物种都没有思想的积累，所以每一代都只能是简单地重复他们前一代的活动，那只是自然的或本能的活动，而不是思想的或（广义的）理性的活动。惟其是思想的或（广义的）理性的活动，人的知识才是可以积累的，每一代人才有可能利用此前一切文明的成果，所以人类文明就有了不断的进步。每一代人都是在前人的基础之上进行创造性的活动，所以每一代人都比前人来得更加高明（或者更为恶劣）。自然史本身虽然也各有变化，但是并没有进步之可言。因为是有了思想，人类文明才有可能而且确实是在不断地进步和创新。

思想之表现为文明史，可以是在物质方面，也可以是在精神方面；而这两方面又是综合为一个不可分割的整体的。这个整体就成其为人类的文明史。所以历史学不能单纯考虑物质方面，也不能单纯考虑精神方面，而是要把二者综合为一个整体；思想史则是其中最本质、最核心的部分。至于物质与精神双方的相互渗透、交融和影响，我们将在下文中阐述。

二、思想史、专史、思潮史

历史（当然是指人类的文明史）是人类有思想活动的历史，所以思想史就是通史而不是专门史。专史研究的是历史上人类活动的某一个专门的方面，如数学史、音乐史等等。通史研究则是把人类有思想的活动（没有思想的活动便是自然史）作为一个整体来看待。思想当然是一定历史现实的反映，没有一定的历史现实作为基础，也就不会有某种特定的思想。但是反过来，现实历史也是思想的体现，没有某种特定的思想，也就不会有某种特定的历史现实。就本书所要论及的近代社会思潮而言，牛顿和瓦特或卢梭和亚当·斯密，



固然他们的思想都是近代西方历史的反映，但是反过来，他们的思想对于推动近代西方历史的发展有着巨大影响。没有牛顿的经典力学就没有近代科学，没有瓦特的蒸汽机就没有近代的工业革命，没有法国启蒙运动的思想，就不会爆发法国大革命。驱动人们去创造历史的乃是人的思想。历史（人类文明史）并不是自然而然的产物，而是人为的有目的、有计划地创造的结果。

但是，作为通史研究中轴线的思想史研究占有了其在历史学中应有的位置，却是很晚的事。真正近代意义上的思想史研究，在我国正式确立要从侯外庐先生有关中国思想通史的系列著作算起。至于有关西方思想史的研究，在二三十年代之交，曾有梅尔茨(John T. Merz)的《十九世纪欧洲思想史》的中译本问世，此后就几乎成为绝响，再也无人问津，既没有史册专著，也没有译著。不过近半个世纪以来，国内对中国哲学史的研究已经逐步形成为一门显学，而且其范围也远远超出了专史，在很多方面都与中国思想史互相重叠，乃至有日益趋同与混一之势。哲学史是专史。专史是从专业的角度考察问题，带有很强的技术性，它首先考虑的是哲学问题（正如数学史所考虑的是数学问题），它并不考察人（作为历史的主人）的全部思想脉络。它是从专业技术的角度回答专业技术的问题，而不是从人类整体的发展脉络上解说人类的思想史。当然，专史也要结合历史背景加以考察，但它所考察的对象并不是历史本身，而只是历史为专业本身问题提供了什么样的背景条件。例如，修筑河堤需要多少土方，这在数学上是一个三次方程的问题，它诱发了人们对三次方程的研究和解答。数学史家所着眼的只是它如何解决了三次方程，他研究的不是河工工程在历史上的作用和地位。中世纪天主教的神学家们是不谈世界观的问题的，因为世界观是圣书里面早已经给定好了的，神学家们已再没有置喙的余地。神学家们的工作只是在这个前提之下去论证或阐发它是如何如何正确而已。这就是专史和思想史的区别所在。哲学史只研究哲学观念与问题的演变，思想

史的对象则是一切人文动机(人们的思想、理论、见解、愿望等等)如何参与并形成了历史的整体。思想与现实综合成为一个浑然不可分的历史整体。读者必须联系到历史现实才能理解一个时代的思想;同时又必须联系一个时代的思想,才能理解该时代的历史真髓。

专史所考察的专业问题,其本身具有独立于历史现状之外的价值,那是不以历史现实条件为转移的。例如,欧几里德几何或阿基米德原理,它们虽然是在一定的历史条件下产生的,但其一旦诞生就向产生了它们的母体宣告独立,它们的价值就只存在于它们本身,而与产生它们的历史现实无关。我们今天仍然学习它们并且理解它们、运用它们。但是对于一个研究科学史的人来说,并没有必要深入理解它们和古希腊史之间的关系,科学史家也仅仅考虑它们对于科学本身发展的贡献和价值。思想史的研究则不然,它不仅要考虑观念本身的价值,而且要考虑各种观念具体的历史内涵和意义。如果脱离了具体的历史网络或语境去研究它们,那么我们对它们就只会停留在字面的认识上,而不能达到真正历史意义上的认识。例如,历史学家在解说法国大革命的原因时,或则强调人民所受的压迫和剥削以及他们生活的困苦,或则强调启蒙运动对他们的思想启发。实际上,历史总是人们物质生活与精神生活的统一体。人民生活充裕固然不至于爆发革命,但是缺乏启蒙的觉悟,安于自己思想之被奴役的蒙昧状态,也难于爆发革命。即以法国大革命而论,难道当时与法国近邻的德国人民或西班牙人民,其物质生活水平就高于法国吗?为什么恰好革命是在法国而不是在德国或西班牙爆发呢?酝酿了几近一个世纪之久的启蒙哲学,不能不说是一剂强而有力的催化剂。综观古往今来的史乘,革命并非总是在生活最贫困的时刻和地点爆发。这正是思想史或观念史(history of idea)所要研究的课题,但它不是专史的课题。专史不能代替思想史,正如思想史不能代替专史一样。

思想史所论述的是人们的想法和看法,包括最广泛意义的世界



观和人生观。如前所述，这是人之异于禽兽的所在。因为人的一切活动（也就是历史）都是有思想的活动，在这种意义上，我们可以同意“一切历史都是思想史”的提法。历史抽掉了思想，就不成其为历史。单纯的自然史并不是历史，即不是我们通常所谓的历史（即人文史或人类文明的历史）。人是有思想的动物，人类的历史是贯穿着人的思想活动的历史。正因为思想史的这种特性，所以它不是任何专史，如哲学史或数学史等等。哲学或数学当然也是思想，所以也属于思想史的范围，但是思想却并不必须采取哲学的或数学（或其他任何专业）的思维方式。古希腊谚语说：上帝以几何规范了全世界。世界上的一切事物都必然符合几何学的规则，这当然是对的。但是我们却不能用几何学的规则或者万有引力定律或其他任何规律来解说历史，因为历史毕竟是人的创造物，是人的有思想、有意识的创造物。贯穿着人的全部物质的和精神的活动的的是人的思想的整体，这就是我们所谓的思想史。

一个历史时代的思想活动，总会表现为诸多方面，但在许多方面之中我们又往往发现有某种或某些总的趋势或倾向，可以称之为潮流或主流。这就是人们所谓的思潮，或者大致上就相当于德国史学家所喜欢用的 *zeitgeist*（时代精神）一词。中国近代曾经经历过许多次巨大的历史动荡或变革，每一次都可以说有一股强而有力的思潮或时代精神荡漾其间。这种现象，古人也称之为气数转移，其实不过是少数人率先登高一呼，他们的呼声响应了时代的要求，于是数十百万人就风起云涌，汇为巨流，思想也就由学术圈子扩大为一个时代的潮流。从专业的技术角度而言，有些可能谈不到什么哲学；但就思想史的角度而言，它们都是一个历史时代的重大见证。属于同一个思潮的，不仅有观点和见解相同的人，有时候也会出现这种情况：貌似针锋相对或截然相反的两个极端，却都属于同一个思想潮流的不同侧面，这倒更会有助于我们看清楚一个时代思潮的真正所在。例如，在一个极其动荡的时刻，往往会同时出现两种极端，一

种是极端激进，要砸烂一切，从头开始；一种是极端保守，要维护一切现状于万世不变。其实，双方有一个共同的出发点，那就是否认现状有任何可能改善或进步的绝望心态，结果双方都是要复古，要把一切推回到原点上。他们都不相信人类的思想文化是积累的。

三、思想史，积累的和非积累的

人类的思想文化不妨可以划分为两类：一类是积累的，一类是非积累的。科学技术是一代一代层层积累的，愈积累就愈丰富，也愈高明。这一点在历史上是灼然可见的。没有17世纪的经典物理学，就没有18、19世纪在它那基础之上发展出来的分析学派，而没有18、19世纪的分析学派的成果和贡献，就没有尔后19、20世纪之交的物理学革命。但是，历史中的人文成分是积累的呢，还是非积累的呢？后人的道德、伦理、情操和心灵境界，是不是也由于代代积累而一代胜似一代呢？对这个问题似乎不如前一个问题那么容易地给出答案了。

属于人文范围的成分，大抵也可以分为两类：一类是涉及知识性的和技术性的，一类是涉及非知识性的和非技术性的。前一类是可以积累的，后一类则否。属于后一类的是个性的创造、个人思想与风格、人格修养、道德情操与心灵境界，这些是不能继承的，所以是无法积累的。它对每一个人都必须是从头开始，薪尽则火熄，是不可能传给后世的。例如，在艺术和哲学中就都包括有这两类成分。没有巴赫、莫扎特，就没有贝多芬，没有贝多芬就没有19世纪古典音乐的一系列大师。他们有许多知识性和技术性的东西是代代积累的，但是他们每个人的人格、品性和思想境界却是完全个性化的而又各不相同的，在这方面没有积累和继承的问题。再如，在哲学上，没有经验派和理性派，也就没有德国古典哲学，但是，当时的每一位德国古典哲学家又是完全个性化的和各不相同的。就思想文化的



积累和继承而言，砸烂和抛弃一切已有的成果，在理论上是错误的，在实践上是行不通的，在感情上则是虚无与绝望心态的表现。假如借用当今的一个流行术语，抱有这种情怀的人不妨称之为思想上的“旁客”（intellectual punk）^①。只有对人类的历史文化因而同时也是对自身丧失了信心的人，才会沦为思想上的“旁客”。他们既不接受人类历史文化的滋养，也不是人类历史文化的传承者，他们属于垮了的一代。事实上，所有形形色色的独断论者、原教旨主义者或惟我独尊论者，均可以作如是观。他们一点也不比他们所要打倒的对象更加仁慈，更为无害。这种虚无思想的发展，结果只能是使人类文化倒退到文明史以前的蒙昧状态。人类思想文化的前进只能是靠继承发展和不断创新，而绝不可能以任何方式彻底砸烂。谈到思想史研究的社会功能，则应该是怎样珍惜和运用这份人类历史文化的宝贵遗产，这是其中最为重要的一个部分。

这样，我们就可以承认，属于人文范围的既有积累的部分，也还有非积累的或不可积累的部分。这后一部分大抵涉及人们的价值观、道德取向和人生境界。它们之间的高下和优劣，往往难以进行比较，有时候甚至是根本无法比较的。诗人陶渊明曾着力描写了一幅桃花源的生活图景，把它美化为自己的理想国。那里的人们竟然纯朴（或愚昧）得“乃不知有汉，无论魏晋”。但是，哲学家康德却不赞成这样的理想国，他认为天生我才必有用，而一种阿卡狄亚式（Areadia，亦即桃花源式）的生活，只能使人安于怠惰，无所作为，所以无法激发人们天赋才智的充分发展，因而就是不可取的。这两种不同的价值观和理想国，究竟哪一种更优越、更美好、更值得继承呢？以斗争和进取为乐的人大概愿意选择康德的那一种，而以淡泊和宁静为高的人大概愿意选择陶渊明的那一种。我们可以找到无数这类事例来表明，在涉及到价值观的问题上是无法进行比较和评

^①这种“旁客”往往是五颜六色、装饰怪异的青年们，百无聊赖地聚集在街头。他们是思想上垮了的一代。

价的。

就可积累的文化而言，人类历史的进步是毫无疑义的。物质方面的如飞机、汽车、电讯、传媒等等，精神方面的如科学、哲学的许多研究以及种种艺术表现手段都是日新月异、为古人梦想所不能企及的。如果我们能从研读人类思想史中知道更多的各种不同的思想、思潮和思维方式以及价值观念，这虽然未必就能使我们更有智慧，但至少可以使我们在古往今来的各种思想面前更加谦虚、更少一点自以为是，同时也有助于提高我们的精神境界。人类的进步应该不只是物质文明的进步，也还有精神文明的进步。然而，仿佛是近代物质文明进步的步伐太快了，精神文明似乎赶不上去，望尘莫及，于是便出现了各式各样思想意识上的问题，使得人们往往有惶惑、苦闷和莫知所从之感。

四、古代思想与近代思想

众所周知的一个历史事实是：在古代，中国文明曾经在世界历史上居于领先地位，她和古埃及、古巴比伦和古印度并称为人类的四大古文明，再加上后起的希腊、罗马一起，代表着人类古文明的高峰。但是后来，其他的古文明，埃及的、巴比伦的、印度的、希腊—罗马的都告衰竭，或则是被吸收入别的文明，或则是从此光沉响绝。其间惟独中国的文明一直延续下来，不但迄未中断，而且还不断在发展，出现了尔后中世纪的汉唐盛世和宋代的灿烂文化。这一人类文明史上独一无二的现象，堪称为一大奇迹。在此后漫长的中世纪，中国文明仍然在世界历史上遥遥领先于其他一切文明，其间也许只有阿拉伯文明差可望其项背，而此时的西欧则正处于所谓的“黑暗时代”。

然而，同样为众所周知的历史事实是：到了近代，中国落后了，比起西方来是落后了。近代科学在中国的出现比西方晚了两个世纪，



近代工业比西方晚了两个世纪，近代的意识形态或思想体系大体上也要比西方晚两个世纪。西方的近代化过程要从16世纪算起，中国近代化的起步要迟至19世纪末才正式开始。有人说，其原因在于中国资本主义的不发展，但也有人说中国资本主义在16世纪已经萌芽了。按马克思本人的论断，西欧资本主义的萌芽在15世纪末已散见于地中海上的若干城市，到了16世纪的最初30年就已大规模发展起来。然则，中国资本主义的萌芽何以迟迟不能开花结果竟长达四个世纪之久？当然，我们也可以反问，不开花结果的，究竟能不能算是萌芽？

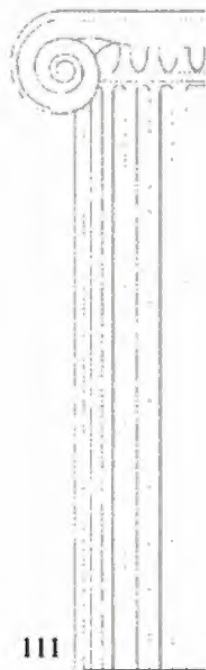
我们先看中国何以以及怎样由先进而沦于落后的这一历史事实。世界通史的分期通常是三分法，即古代、中世纪和近代。三代各有其不同的思想文化，并非仅仅是时间上距离的远近而已。当近代的思想意识觉醒之后，人们自以为自己是启蒙了的，于是便把过去漫长的中世纪视之为愚昧和黑暗的代名词，他们转而从古典的古代去寻求某些文化传统，由此开辟了一个崭新的历史时代，即近代。古代、中世纪和近代的区别，在当时人们的心目中非但是指时间的远近，而尤其在于它们精神实质的不同。中国历史如果也想步入近代，她就必须要经历一番近代物质文明与近代思想意识的洗礼，这就是所谓“近代化”的内容。我们今天所使用的“现代化”一词，其实是包括了两个步骤在内的，第一步是“近代化”，待到“近代化”已告完成之后，便是下一个阶段，即“现代化”。

一个社会的形态和性质是被其生产关系所制约着的，而生产关系又是随着生产力的发展和变化而发展变化的。在生产力和生产关系二者的综合体中，即在生产方式中，生产力永远是最活跃、最积极、最主动的因素。而在生产力之中，科学技术又是第一生产力。所以大体上，有什么样的科学技术，就会有与之相适应的社会形态和思想体系。在历史发展的过程中，最显著的变化首先就见之于科学技术。人类有了农业，就有了定居生活和传统社会；有了近代的科

学和工业，就有了近代社会和近代思想。近代史之所以稳固地占领了历史舞台，是和17世纪的科学革命和18世纪的工业革命分不开的，由此而形成了近代社会生活与近代精神面貌。近代社会有它自己一系列独特的、与传统社会截然不同的思想意识。近代科学技术之高速度与加速度的发展，是古代、中世纪传统所无从梦想的，它那与之相应的政治社会 and 思想意识也是前人所未尝梦见的。就思想史的角度而言，宇宙的无限性及其运动的规律、机械论、分析的方法、进化论、个人主义以及由此而派生的人权论、人民主权论、自由主义、理性主义、科学主义、实证主义、社会主义等等思潮都是由近代化所产生的，而为传统社会所不可能出现的。但是，近代化的产物，并不必然就是近代化过程所必不可少的一环。这是摆在中国近代化过程面前的难题。西方历史近代化过程所出现的一切事物，中国在她的近代化的过程中并没有必要全盘照搬，这样做不但不可取的，也是不可能的。因为它的移植总有一个适应于本土的过程，那当然也就是一个改造西方舶来品的原装的过程。问题是在西方近代化的过程中，必然有许多西方的因素夹杂其间，那些因素并不是必然为其他民族的近代化所需要的。但是在西方近代化的过程中又必然有许多近代化的因素，这些因素是为一切民族的近代化所必不可少的。这后一点在科学技术的层次上表现得特别鲜明。当然，某些社会体制和思想理论也是必不可少的。而这后一方面就需要比较历史学进行深入的探索了。

五、近代世界和近代中国

人类的知识是一个不断积累的过程，所以总的说来总是后胜于前、今胜于昔的。这就保证了文明至少是在物质方面以及诸多社会生活和学术思想方面的不断进步。从这个角度来说，也许人类文明由传统社会步入近代社会乃是一个必然的趋势，因为当它积累到一



定高度时，它就会突破传统而进入近代。尤其是当近代文明已由西欧一隅扩展到了世界范围时，应该承认这场扩展是一个不可避免的世界历史趋势，全世界所有的地区就都被迫不得不也被纳入近代化的进程。这是一种不可阻挡而又不可逆转的世界历史趋势。这场世界性的近代化历史进程应该从15、16世纪之交的西欧算起，而由文艺复兴、地理发现和宗教改革三者同时在改变历史面貌，即从传统步入近代的运动正式揭幕。对于这样一场历史性的变革，也许在全世界的所有民族中要数中国文化及其心态是最难以适应的了。因为大体上自从有文明史以来，中国文化不但始终走在世界前列，而且和其他传统的古文明不同，她从未死去而是始终绵延不断地在成长和发展。毫无疑问，几千年来，她一直是世界上的一个大国，而且是文化最发达的国家。这可以说明，为什么直到18世纪，英国使臣马嘎尔尼觐见乾隆皇帝时，中国方面仍然是以天朝上国自居，而视当时的英国——毫无疑问它那时已经是世界上最先进、最发达的国家——为蛮夷之邦。

为什么在15世纪之前，中国文化在世界上领先，而到了近代之后竟然发生了逆转呢？有人认为这是中国的资本主义不发达所致。然则，资本主义为什么在中国不发达或者发达不起来呢？据说是受到了落后的生产关系束缚的缘故。但是，随着科学技术的发展，生产力为什么就不能突破落后的生产关系的束缚呢？按理说，先进的生产力是完全应该而且有能力突破落后的生产关系的。这在理论上就陷入了一个逻辑上的悖论，似乎难以自圆其说。无论如何，从此以后在几百年的漫长历史时期中，中国在近代化的进程上远远落后于西方，不但在物质的层次上，也在思想的层次上。我们到19世纪，还在补17和18世纪的课；到20世纪还在补19世纪的课。直到19世纪中叶，我们才开始憬然于“船坚炮利”的“夷之长技”对中国也是不可或缺的东西，随后才开始觉悟到不但是技术层次的东西，还有基础科学也是同样需要的，于是，引进了近代的声光化电和经

典力学体系。到了19世纪末期,才又进一步认识到,在物质层面的后面,也还有社会政治体制的问题,于是,提出了近代议会制的纲领,要求变法维新。稍后又意识到,不仅有社会政治体制问题,而且还有思想理论方面的问题,于是,20世纪初就呈现出大量宣扬西方思想理论的潮流,而到五四运动则达到了一个高峰。不过,当时所谓的民主和科学(即德先生和赛先生),其主要内容仍不出18世纪的人权论和19世纪实证主义的科学观。这一点,观乎当时所谓的“国民教育纲领”和“科玄论战”即可知。当然,无论如何,中国必须近代化却是一个不可阻挡的历史潮流。“打倒孔家店”对于摆脱前近代的传统束缚是功不可没的。当然,砸烂一切旧传统同崇古与复古一样,是永远不符合历史进步要求的。人类的进步需要的是不断在已有的基础之上前进。人们不能脱离文化传统而生活,也不能固守于旧的文化传统。

六、近代化思想与现代化思想

一般说来,近代化进程最关键性的契机乃是科学技术的进步及其所引发的社会生活和思想意识方面的根本变化。但同时它也造成了一种副作用,即它使得人们力图把全部的人文生活都以科学为依归,无形中在18和19世纪先后形成了一种根深蒂固的理性主义和科学主义。但是,人们的现实生活中却既包括有理性的成分,也包括有非理性的成分。理性主义者只看到并只承认理性的成分,而不承认其中非理性成分的合法与合理的地位,这本身就是非理性的态度。一个真正的理性主义者必须承认非理性成分的合法与合理的地位。同样,真正的科学主义或科学态度,就必须承认人生中(例如在宗教信仰中或爱情中)某些非科学成分的合法地位,否则就不是真正的科学态度。理性或科学是人类文明尤其是近代文明中最重要的必不可少的因素,没有它人类文明不仅不可能进步,而且根本就不可



能存在，但它决不是惟一在起作用的因素。人类的文明史永远不是也不可能是科学或理性的一统天下。崇拜理性或科学过了头，就成为理性崇拜或科学崇拜，其结果就走入了和传统各色迷信一样的另一种迷信。事实上，自从17世纪近代思想和近代思潮在西方奠基以来，西方思潮就沿着两条不同的而且是相互对立的途径在开展：一条是由笛卡儿所开创的理性思潮的道路，另一条则是由与他同时代的帕斯卡(帕氏也是最卓越的数学家和实验物理学家)所开创的“以心思维”的道路。在近代史上，17—19世纪由于科学取得的巨大成功及其深远的影响，似乎前者占了上风，科学似乎渗入了人们生活的每一个角落，于是一切似乎最后都要以科学为惟一的准则和依归。但是，后一条路线却也不绝如缕，直到19世纪末叶，科学发生了另一次革命，人们的观念又开始转变。在中世纪，科学曾经是神学的婢女，为神学服务。到了近代，情形似乎颠倒了过来，人们一切思想活动都应该成为科学的奴婢，都要以科学为其最高裁判官——这里面同样包含着对思想、对人性的一种扭曲，即要把人生的全部都置于科学的绝对权威之下。世界上没有绝对的权威，权威只能是相对于一定的领域或范畴而言的。正是针对科学的这种绝对权威或者科学至上主义，从上个世纪末就在各个领域(甚至也在科学的领域)出现了抗议的声音，当代欧洲各派大陆哲学都可以视为它的代言人。

近代科学的腾飞同时也似乎加深了物质文明与人文价值的分裂。物质文明先进的西方，是不是在精神文化方面也优于世界其他地区特别是中国呢？世界文明的近代化和一体化，是不是必然要排斥文化的多元论或多中心论呢？抑或两者可以并行不悖，甚至于是相辅相成的呢？假如近代化和一体化就意味着一致、同一和齐一，那么世界文化将会再没有一片百花齐放、丰富多彩的园地，思想和文化将会由于僵化而枯萎。整体的繁荣正有待于其中每一个成员、每一种文化都充分发挥自己的光辉。每一种文化乃至统一的世界文化，应该是一个多样性的统一体，一中有多，多中有一。其中的每

一个成员、每一个组成部分都交辉互映,彼此促进。秦代的思想专制、以吏为师,罗马帝国的皇权神化、定于一尊,都导致了文化的衰落,成为国家覆灭的前奏。反之,我们也可以在历史上看到各种不同文化因素交辉互映的效应。假如没有印刷术的发明,在西方就不可能有知识的下移,从而不可能使文艺复兴和宗教改革传播开来,成为揭开近代化的第一幕。印刷术、造纸术、罗盘针和火药并称为中国文明史上的四大发明。罗盘针的西传就为地理大发现准备了极其重要的技术条件;火药的西传则使市民阶级得以战胜中世纪封建领主们不可攻克的堡垒。从中国文明对于世界近代化所起的作用可以看出,各个民族、各种不同文化会怎样地丰富世界历史的整体。一花独放,不会永远都是春天。一是多的综合,不是多的消亡。一寓于多,多寓于一,五音齐奏,和而不同,才能奏出一曲扣人心弦的宏伟交响乐。

要把各个不同的文化综合为一个整体,就必须有一种思想上的凝聚力;当这种凝聚力形成一股强大的力量时,我们就称之为思潮。单纯靠专制主义所达成的一致是不会巩固和持久的,因为它缺乏内在的向心力,这类事例在古今中外的历史上不胜枚举。但是,能够成其为这种思想凝聚力的统一,又必须是能最大限度地培育只有思想自由才能带来的创造性。思想自由曾经是西欧近代化的极其重要的条件。对任何一个问题,人们的意见和见解都必然不会完全一致,所以,越是能包涵各种不同意见和见解而达到的统一,才会是最有生命力的统一。它那生命力的茁壮就在于它那广泛的包容性。它能最大限度地吸收各种不同的营养,正如江海之大以其涓滴不弃故能成其大。

上面提到的笛卡儿的思想方法(*méthode cartésienne*)和帕斯卡的思想方法(*méthode pascalienne*)双方的对峙,在近代思想史上呈现为一幕诱人的景象。从近代自然科学和启蒙运动的成功到进化论和实证主义的胜利,都可以看作是笛卡儿路线的凯歌,因而也



可以理所当然地称之为近代化的古典思维模式。到19世纪末叶,这种思维模式开始受到正面的冲击——既在科学上(自然科学和社会科学),也在艺术和哲学上。这是一种反近代古典传统的思维模式,为了方便起见也可以称之为现代化的思潮。我们只需看一下现代绘画和古典绘画的区别,或听一下现代音乐和古典音乐的区别,就不会不憬然于两者之间的反差之大。这一反差不仅表现在形象思维上,而尤其表现在理性思维上。这个现代化的热潮是力图在近代的古典思维方式之外,另辟蹊径。近代化的思潮在其反对中世纪信仰主义思潮的斗争中,曾建立了伟大的功绩。但是其本身一旦占有统治地位以后,它也同样地不能容忍任何不同意它的那理性思维的垄断地位。理性和科学当然是近代文明所必不可少的,是应极端受到珍视的。但是正当的理性和科学也必须承认非理性和非科学的因素在人类历史中的地位和作用。非理性和非科学并不是指反理性和反科学,而是指理性和科学领域之外的东西,因为理性和科学并不能包揽、包办、囊括或并吞历史和人生的全部。非理性和非科学的各种成分,同样也参与了历史的演出和人生的活动。

无论如何,在承认近代的古典思想对人类文明史所作出的史无前例的贡献时,我们也必须承认它也有其自己的局限,其局限性就在于它并没有能认识自己的局限。其结果是中世纪圣徒们的信仰崇拜到了近代就转化为理性崇拜,它在法国大革命时期甚至于法典化和仪式化而成为革命领袖罗伯斯庇尔对“理性”神的宗教崇拜。理性崇拜或科学崇拜的本身,可以说就是反理性和反科学的。因而这一现代化的思潮,在一定意义上正是对近代化的古典思潮的一种反弹或反拨。

不妨预料:未来的现代化思潮要想取得健全的发展,它将不会是简单地全盘否定理性和科学及一切近代化的思维方式,而是趋于更高一级的综合,把理性的思维和非理性的(但不是反理性的)思维双方更完美地结合在一起,而无片面化的偏颇之弊。

七、批判继承与创新发

一个民族的历史毕竟是一个统一的整体。几百年几千年所形成的生活习惯、价值观念和思想方式，比起近代化日新月异的科学技术和物质生活的进步来总不免是一种消极的、滞后的因素，总不免有赶不上时代步骤之苦。所以相对于传统社会而言，近代思想所面临的最迫切的问题之一就是如何弥缝飞速的物质进步和人文价值牛步迟迟二者之间日益扩大的差距。传统社会进步的节奏是缓慢的，与之相应而形成的种种思想意识也是相对稳定的。假如近代历史不能解决这个日益加大的差距，那么近代化的文明就有陷入自我毁灭的危险。近代化必须要能做到使上层建筑和物质基础二者之间大致保持同步，否则它就会在自己亲手所建造的宫里迷失自己正确的道路。思想史的研究自然无力全部担当如此之重大的一项任务，但是它却能有助于丰富人们的知识和智慧。如果我们能从世界历史的角度着眼，那么所谓中学与西学的体用之争，倒不如说是传统与近代之争以及近代化自身内在的矛盾之争。

思想和现实构成一个整体，这就是所谓的历史及其内涵。思想是历史的产物，但是它一旦形成之后也就参与创造历史并成为历史的一部分，所以它们并不仅仅是消极地、被动地单纯反映现实而已，而是积极参与创造现实。它一旦脱离母体，就获得了自己独立的生命，它也就在某种程度上遵循着思想自身的逻辑线索在发展。甚而思想家的个性、风格、气质和情操也必然影响到他的思想的构成。所以我们也应该从多方面或者说全方位地对思想史进行考察。既然思想也参与历史的演出，而历史又总是不断在发展和变化的，故而思想在不同的时期所起的作用也不相同。随之而来的结论就是：我们对前人思想的理解和评价也并非一成不变，而是要根据后世的或当前的尺度或坐标来为古人及其思想定位。我们是根据自己今天的认识和理解在观察和评判过去的。不这样也是不可能的。



但是以今衡古也遇到一个理论上的难点。历史学并不是一门实证的科学,你无法进行可控的实验来证实它或者否认它。眼前就有一个现成的例子。东亚国家大多具有着悠久的儒教文化传统,近年来东亚地区经济起飞,于是号称新儒家或现代儒家的人们就论证说:正是儒家思想促进了这些地区的现代化。但是,是不是同样也可以反过来论证:正是由于长期受儒家思想的影响,所以它们迟迟未能大踏步迈上近代化和现代化的大道呢?而又正是由于到了现代,儒家的统治衰落了,东亚的经济才得以腾飞呢?双方的不同论断大概是无法由辩论来解决的。过去思想的影响也是不断在变化着的,并非是一旦如此就永远如此,而我们的思想也在日新月异,我们对过去的理解也在日新月异,所以历史学就永远不断地在改写过去的历史。今人以为无限地忠君孝亲是愚忠愚孝,古人则认为无父无君是禽兽也。许多类似的论断和道德信念,彼此相异或相反,看来并没有一个共同的基础标尺,它们可以各自有其不可动摇的前提假设。于是,剩下的就只有一种纯形式的共同尺度,那就是一种思想理论越是能容纳尽可能之多的不同思想内涵,就越值得尊敬。现代化的思想如其能够健康发展的话,就必须一方面尽最大可能汲取以往各种思想的智慧,一方面又在此基础上不断地开拓创新。没有批判继承就不可能有进一步的创新;同样,没有创新,思想文化就会停滞僵化而丧失其生命力。新的总是从旧的里面产生的,但又不仅是原有的、旧的之简单的重复。思想文化永远是全人类的共业——尽管其中每个人或每个民族的贡献或大或小、或多或少、或直接或间接。

就物质层次的历史而言,事物的发展有其必然的规律;但就人文层次的历史而言,则其发展并没有物质事物发展那种意义上的必然规律;否则历史就不是人的创造而是上帝或大自然所预先规定的了。现代化的历史学正在要求人们放弃前一个时期近代化史学思想所要求于人们的对所谓历史规律也像对科学规律那样的无限崇拜和无限信仰。如果我们能破除近代以来这一根深蒂固的迷信,也许我

们就能更好地审视并解答我们当前所考察的问题。有时候，人生之模仿思想史远过于思想史之反映人生。以历史上的英雄人物作为自己的人生理想，是常见的事。一个人的思想更多地也许只是模仿前人的思想更有甚于创造自己的思想。因此，过去的历史就并非是死去的化石而是今天仍然融化在我们的血液里、落实在我们的行动中。现在是从过去之中成长出来的，过去就活在现在之中。没有过去的思想，也就没有今天的思想。

在近代化的行程上，是西方思想曾经领先过，这对于中国思想的发展既是一个挑战，也是一个机遇。问题全在于我们怎样善于吸收和利用一切前人的成果，在近代化和现代化的进程中开创自己思想上的新局面。

第五讲 思想与历史(下)

原载《西方近代社会思潮史》，第519～530页，济南：山东人民出版社，2001。

一、历史的两重性

近代西方思想在18、19世纪达到了这样的一个高峰，以至于人们真诚地相信思辨理性和科学正在把人类带入一个地上的天堂。从孔多赛到斯宾塞都深信不疑并且期待着人类正一往无前地而又义无反顾地渐入佳境。但是，20世纪的第一次世界大战粉碎了这种乐观主义的美妙梦想。恰好在这个关头问世的斯宾格勒的《西方的没落》一书，与其说是一个历史哲学家的推论，倒不如说是一个悲观主义者的一曲感伤的挽歌。第一次世界大战后梁启超去了一趟欧洲，归来写了一篇《欧游心影录》，慨叹西欧的科学万能之迷梦的破产，是一篇对当时西方心态的写照，梁老先生不失为思想界一位感受敏锐的先行者。然而，由于当时中国近代化的进程落后了一步，她当时所需要的仍然是上一个世纪的思辨理性、民主和科学。于是，在随之而来的科玄论战中，宣扬西方现代生命哲学的张君勱就成了人人喊打的玄学鬼，诚可谓是良有宜也。人类历史往往是在二律背反之中前进的，但中国近代却比西方近代在调子上慢了一拍。

如果人类的历史行程也遵循一条自然而又必然的规律，那么这个问题就是可以解答的，也是可以预见和预言的。如果人类的历史行程是人类自己所选择和所决定的，即人类自己是创造自己历史的主人，那么这个问题就是无法解答也无法预见的。也许在这里，我们不妨同意历史具有其两重性的论点，即作为自然人，人的历史是服从自然的和必然的规律的，但作为自由和自律的人，他又是自己历史的主人，是由他自己来决定自己的取向的。作为自然人，人对



自己历史的所作所为并不负任何责任，但同时人作为自己历史的主人，他却要对自己的历史负全部的责任。向何处去的问题，是要自己作出抉择的，历史哲学家或历史科学家是无法越俎代庖事先作出预言的。就前一方面而言，思辨理性（科学）就是必要的，是须臾不可离弃的。一些现代化的思想家们企图彻底否定科学思维，表面上是极端激进的，而实际上却使自己陷入了极端保守主义的立场，否定了任何进步的可能，所以事实上是倒退到前近代化的乃至史前的原始思维状态。

同时我们也要看到单靠思辨理性是远远不够的，全部以往的历史和当代的历史都可以表明，人类并没有仅仅因为科学的进步，就能保证自己生活得更美满、更幸福。美好的生活、美好的社会和美好的历史前景，并不仅仅有赖于我们必须是“能人”，还更加有赖于我们必须是“智人”，是真正有智慧的人。知识或科学只是力量。但力量并不就意味着美好和幸福，它有时也可以意味着邪恶和灾难。理想主义者不顾现实，每每流于空想和幻想，有时候直如梦呓；而现实主义者又每每缺乏理想，弥缝苟且，缺少为任何真正的美好和幸福所必需的高瞻远瞩的崇高精神。思想总是行动的先导，衡量一家思想时，重要之点是要看它能否找到这二者之间最佳的结合。

前人的思想和行为、经验和教训总是对我们不失为一种启迪，使我们对世界、对人生可以有更深切的体会乃至智慧，也许这不为思想史的功用所在。

二、历史的两个世界

据福音书的记载，耶稣说他的天国不是在这个世界。在这一点上，基督教颇有契于希腊的思想。从柏拉图起，希腊人就明确地划定了两个世界。完美的理念世界并不是、也不能等同于现实生活中的不完美的世界。这种两个世界的观念，似乎从不曾为中国的哲人

所认可。中国的哲人只有一个世界，那就是我们所生活于其中的这个惟一的现实世界。他们的理想国就只能是落实到这个现实世界，而不是在任何的彼岸或彼岸的任何地方——哪怕那是一个最能体现道体的“小国寡民”、“邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”的理想国。当然，这个区分也不可绝对化。理想国在彼岸迟迟不能实现，难免会令人失望；但是仅仅对彼岸的憧憬，又不能解决现实生活中的苦难。于是我们就在历史上随时随地都看到有二者的交叉：即使在人欲横流的时代我们也仍然看到有伟大的精神上的执著和追求，即使在无限崇拜和信仰的时代，也仍然看到有极端的不平等和人欲横流。这是古今中外莫不皆然的。能意识到这一点，就可以使我们对历史有更深一层的体会。18世纪的“哲学家”们（所谓philosopher）以他们理性主义的思维构筑了一座天城，他们的天城正和历史上一切伟大的思想和观念一样，对人类的文化史曾做出了不可磨灭的贡献。但同时他们的局限也应该引以为戒。一种理想被强调到极端、到绝对化，就要转化成自己的反面。博大转化为偏狭、自由变成了专制，等等。我们今天应该警惕不要再犯历来思想家所轻易犯的那种错误，即以古波斯拜火教式的思维方式，要求在思想上做到非此即彼、有或全无的清一色。一种理想必须在现实中是切实可行的。陈义过高甚而绝对化、但不能为大多数人所接受并付之于实践的理想，则其结果就不免成为一场大言欺世的骗局。我们应该学会正视人的缺点和弱点，这可以提高我们的认识我们的境界；这也是一切时代的健全的精神文明之所必需。在理想和现实之间怎样保持一种最佳状态的和谐，这应该成为衡量一切思想体系的一条准则。

历史上往往总会有一些乐观主义者天真地相信人性潜藏着威力无比的理性，这一理性终将克服一切阻力而最后把人类带入地上的天堂。果真如此，那么历史步入了高度发达的近代和现代，就不应该出现那么多惨痛的灾难了。然而，人类文明渐入佳境的历史同



时也是人类野蛮与残暴的规模日愈增大的历史。看来某些哲人所宣扬的种种性善说和进化论并没有理论上的或事实上的证据。当然，这并不能反过来就证明了相反的论点——即人性是彻头的恶，所以人类的文明史就必然是世风日下、人心不古。18世纪对于启蒙和理性的天真信仰，今天已经成为往事了；19世纪科学主义和实证主义的进步信念，今天也已经式微了。继此而后在现代化的西方，各种新思想、新学说层出不穷、纷然并陈，它们之中的某些科学成分将会不失其持久的价值，但其中不科学的成分却可能只不过是对其前一个时期占统治地位的思想意识的一种短期的反弹或反拨而已。

三、智慧与幸福

人类历史在物质生活方面的进步是毋庸置疑的。今天发达社会里的一个普通劳动者的物质生活享受，在许多方面是古代的王侯和贵族所望尘不及且想像不到的。他们可以享有各种电气化的生活设备、汽车、现代化的居室并可乘飞机去海外旅游。但是在精神生活上他们是不是也大大高出于古人呢？归根到底，生活的幸福，在很大程度上是有赖人们的精神状态的。古代的哲人颜回一簞食、一瓢饮、居陋室而不改其乐，狄奥根尼斯生活简朴得可以连饭碗都不要用，而当今的许多人却要为了博士以至博士后、高级职称等终日奔走，这能说是幸福的吗？这表明精神状态是不能以物质条件为指标来衡量的。人的生活（因而也就是历史）的取向和祈求，毕竟是（或者应该是）幸福而不是单纯的财富。所谓幸福毕竟是与精神状态挂钩的。固然一年四季都在饥寒交迫之中是很难谈到什么幸福的，但是终岁锦衣美食也并不就是生活幸福。

不但财富不能等同于幸福，知识也不能等同于幸福。知识就是力量，但并不就是德行。崇智性（科学）于上位的人，认为一切邪恶和坏事都是由于人们的思辨理性没有充分启蒙的缘故，那实在是

把问题想得太简单了。看来在知识(科学)之外乃至之上,人类的文明还需要某些为人文价值与理想所系的东西。以往的历史似乎可以说明 文明的繁荣昌盛,首要条件是思想上的博大宽容和自由。凡是百花齐放、百家争鸣的时代,总是人类思想文化辉煌灿烂的时代,反之,凡是万马齐喑或万马齐鸣(如在罗马帝国皇权绝对权威的统治之下)的时代,总是思想文化专制主义的时代。怀特海的提法是:文明进步的最大障碍就是宣扬齐一性的福音书。历史上曾有过许多时期,不同的思想信仰曾经似乎是势不两立、不共戴天的,例如16世纪宗教改革时期的各个不同教派。可是人们终究找出了一种可以和平共处的办法,那就是终于承认,每个人都有按自己的方式崇拜上帝之权乃是一种天赋人权。连不同的上帝都可以和平共处,人间还有什么别得思想信仰,非要你死我活不可呢?你死我活的斗争固然也是一种解决办法,但拜火教式的办法决不是惟一的办法。矛盾的双方可以是一方吃掉一方,但也可以是更高一级的统一。优美的文化总是一寓于多、多寓于一的。

人性大致可以分为三个组成部分,即:(1)自然属性,它大体上是不变的,或者至少可以说历史还太短,不足使我们看出它有什么变化;(2)社会属性,它是在特定的社会条件之下形成的,社会在变,人性的这部分也因之而变;(3)个性,这主要是个人自身努力或者有意识地造成的。在同样的自然的和社会的条件之下,各个人之间的差异仍然是显著的,体现为不同的思想、性格和作风。前两种组成部分是不自由的、不自主的、被天赋或被环境所决定的;而个性则在很大程度上是自我造就的、自我规范的、自我决定的或自律的,是人的创造性的用武之地。创造性当然也要在一定的基础和条件上进行,不能一空傍依,但原有的基础和条件只是外部的制约而并不必然会产生出来某种创造性。创造有待于人为的而自律的努力,但机械式的决定论或进步观却每每忽略了这一点。人的创造并不都是必然的,所以历史的面貌也并不都是必然的。创造性往往



带有极大的个性，它是一场“思想的冒险”（怀特海语），它虽然是历史上不可或缺的，但并不都是非如此不可的。每个人各不相同，所以每个人所创造的历史也各不相同。人性中的这部分创造性，乃是历史行程中最无法预料的部分。人性的全面发展曾经是近代许多哲人的向往，但单纯的知识或科学或善意或奉献或忠诚或热情等，都不足语此。看来任何现代化的思想体系如想获得成功，就必须对此提出更高明的看法和更切实际的方案。

四、近代化的取向

全部的人类文明史实质上只经历了两大阶段，即传统社会（前近代化社会）和近代化社会。

人生来是万有不齐的，没有两个人完全一样，也没有两个集体完全一样。任何以某种抽象的品德概念如勇敢与怯懦、勤劳与懒惰、大公无私与惟利是图等等来概括并两分各色人等，总会不免显得不确切和不恰当。但在人们的千别万殊之中又并不是完全没有普遍性可寻，也并不是完全没有共用的价值取向。如若不然，社会就成了一盘散沙，无法结合为一体了。当然，每个民族、每个集体、每个人人都必然有其特性，但那比起普遍性的规律和价值来，终究是第二位的、次要的。世界上不可能有脱离普遍规律与价值之外的特殊；任何特殊性必须服从普遍性，特殊性是普遍性之下的特殊而不是普遍性之外的特殊。普遍性是普遍的、必然的；特殊性则是特定条件下的产物，特定条件改变了，特殊性也就随之而变。总之，特殊性有其特殊的领域，却不能自外于普遍性的规律与价值。但是在有关近代化的进程问题上，这里也涉及一个比较难于解决的如下问题。

近代的西方思想文化领先于世界。西方在近代化过程中之领先于世界，是以其近代化的思想文化为其前导的。然而，其中有哪些是具有普遍性的，是任何其他民族由传统走入近代所必须采用和遵

循的,又有哪些是特殊性的事例,可以各自走自己的道路,是先进的西方所不可能也不应该强加之于别的民族的。关于物质生活方面的进步,大抵可以认为是带普遍性的,是所有在走上近代化道路的民族都必须遵守的。没有一个民族可以说,自己就是以其贫穷和落后而完成了近代化的转化历程的。而要摆脱贫穷和落后,就必须依靠科学和工业。所以科学化和工业化就是近代化的必由之路。但要满足这些物质层次的需要,又必须有相应的社会体制与之配套,因而某些社会体制也就是必要的,如法制、如“由身份到契约”的公民社会、如较为普及的教育和相应的社会福利体系等。但是这些最初产生于西方的体制,是不是对近代化全部都属必要呢?还是可以有所选择并加以改变呢?比如,宪法是规范一个近代化国家制度之所必需,然而是否一定要采用三权分立的体制呢?再进一步说,建立在近代西方社会文化背景之上的种种思想体系、人文价值以及艺术观念,显然并不是全都需要的,但或许也并不是全都不需要的或要不得的,至少需要它们作为参考和借鉴之用。有这些参考和借鉴或是没有这些,其结果将会是大不相同的。一个民族自然要受自己传统思想文化的制约,要抛弃这个传统使自己全盘西化(因为在近代化过程中西方走在了前面)是不可能的,个人和民族永远都无法摆脱自己过去的历史。然而,仍然要完全闭关自守、与世隔绝,则其结果便只会是永远落后于时代、落后于世界,连近代化的影子都谈不上。不学习先进,就永远要落后。近代中国表现在思想文化上的焦灼不安,实质上就是它近代化过程所引发的焦灼不安。终究近代西方思想文化中有哪些是应该吸收的、哪些是可以参考和借鉴的、哪些又是需要加以拒斥的?

事实上,推动人类历史前进的,大抵要靠两种东西,一种是科学的思想(思辨理性),一种是非科学的(但不是反科学的)思想(非思辨理性)。前者是和人类物质文明的面貌紧密联系着的,后者则是与人类精神文明的面貌密切相关的。但两者间又没有一条截然的分



界线，它们又是互为条件、互相制约的一个综合体。物质需要决定了精神文明的面貌，但它不是惟一的决定因素；精神活动也在调节着物质生活的形态。例如，一项政策的制定，可以有利于或不利于科学技术的发展。又如，18世纪西方所要求的只是政治的民主，19世纪的经济活动已由自由主义逐步趋向于社会计划，到了20世纪，则经济民主的要求来得似乎比政治的民主更为迫切和重要。经济民主是政治社会民主的物质保证，没有经济上的民主，政治上和社会上的民主就会落空。

五、一体化与多样性、科学与目的论

展望未来，或许有理由可以说，由于科学的进步，世界日愈紧密地联结为一体的趋势是越来越明显了，而且这个趋势看来是不可逆转的。然则是不是世界的思想文化也相应地必然要趋于一体化呢？答案是也必然要趋于一体化，不过它决不是以消灭各民族的各个不同的思想文化为其代价。恰好相反，一个一体化的世界恰好就在于其中的各个成员（个人、集体、民族）各以其独特的创造性而赋予它以多样化的朝气蓬勃的生命力。没有个体和个性的充分发展，集体就不会有生命力。一个美好的世界必然是其中每个成员都以自己的贡献来丰富它的内涵；同时在这个一体化的世界中每个成员也就反过来可以更多地、更频繁地而且更方便地吸取自身以外的营养。他们可以更好地互相影响、渗透、交融和促进。而不向别人学习，自身也就不会有进步。在这种意义上也可以说，那将是一个在物质生活上一体化的世界，但在思想文化上是一个多元化的世界。我们前面强调过：统一不是齐一，而是多寓于一、一寓于多。一个一体化的世界将更密切地联系在一起而有别于传统世界中那种各个独立的单细胞式的文化，但它只能是通过其各个成员各不相同的思想文化的百花争妍来充实它自己。正如一个政治良好的国家必然是一个民主的国家，一个思想文化优美的

世界也必然是一个思想上民主的世界。

任何清明的理智，必须放弃思想上的片面化和绝对化。过分的理想化，往往不切实际，乃至流为骗局。这就要求人们的思维方式更加科学化。科学在近代已经取得了无与伦比的胜利，但是它还没有能完全克服人们思想中的褊狭、愚昧和迷信。它也还需更好地认识它自己的有效性范围，承认在自己的领域之外的其他各种非科学思想的正当的合法地位，包括道德、伦理、信念、理想、感情等在内。现代化的某些思想往往带有反科学的色彩和倾向，这勿宁看作是对科学主义专制的一种抗议。科学是不能反对的，也是无法反对的。科学思维方式是近代化历史进程中最伟大的因素，并获得了最可贵的成绩。在我们现代化的进程中也只能是发扬它而绝不可反对它。没有科学和科学思想，人类历史就不会有进步。当然，对于科学和科学思想的自我批判、正确认识自己的有效性范围，也应该属于科学和科学思想的任务。

但是，仅仅有科学还是不够的。科学只是人生和历史的构成成分之一，哪怕它是最重要而又最珍贵的成分。人的价值以及人的历史的意义，并不是由科学所规定或所给定的。人作为自由的主体，乃是自行规定的；正因为如此，他才需要对自己的行为负责，负道德上的和法律上的责任。如果那是属于自然史的必然性之列，他就无需（而且也不应该）负任何的责任了。自然史属于必然性的领域，它的全过程如日蚀、地震、山崩、海啸等等并没有任何的目的存于其间。我们通常问自然现象是“为什么”？那只是在问它是“由于什么原因”而出现的，而不是在问它是在“为着一个什么目的”？自然史本身没有目的。人文史则正好相反，它的全历程自始至终都是贯彻着人的目的的。人文史没有一桩事件是没有目的的。研究自然界决不能采用任何目的论的观点作为指导思想，否则就会像伏尔泰在他的《坎第德》里面所嘲笑的那样，即世界上万事万物都是上天为了一个好得不能再好的目的而造就的。然而，研究人文的历史却



片刻都不能脱离目的论的观点。人的一切活动都是有思想的、有目的的，或者说是为了实现一个目的而采取的有思虑、有计划的行动。离开了目的论，我们就无从理解人文的历史，正犹如有了目的论，我们就无法理解自然历史一样。据说达尔文提出来进化论的理论之后，就有神学家出来反驳说，那些古老化石的遗迹就正是上帝创世纪时故意那么创造出来的。

目的是历史中的人的因素，没有这个因素，物本身是不会创造历史的。所谓历史是人创造的，亦即是由人的目的所驱动的。人通过物的手段要达到人的目的。这就成其为历史。自然世界的物是独立于人之外的，而且与人无涉。而历史世界的物则是人实现自己目的的手段，它不是独立于人之外而是与人合为一体的。这样结合在一起的历史共同体就突出地表现为近代的科学与工业。也可以说作为历史的主人的人所追求的，乃是物（科学技术作为手段）与人文价值（目的）二者相结合的最佳值。一切人文价值——自由、平等、博爱、生命权、财产权与追求幸福之权以及英明远见、大公无私乃至一切精神境界与道德情操——都不是、也不可能是从科学里面推导出来的结论。它们是信念、是理想，而不是客观给定的事实和规律。但是没有这样最本质的一点，人就不成其为人，也就没有人文的历史而只有和其他一切物种一样的自然史了。因此，要理解历史，我们就还需要有科学之外以至之上的某些东西：价值、目的、理想、信念。它们不属于科学实证的范畴之内，是科学所不能证实或证伪的，却又是人生和人的历史所非有不可的东西。我们之需要它们，丝毫不亚于我们之需要科学。在科学进步的同时，也必须保持人文价值与人文学术的同步发展。

第六讲 传统思维与近代科学

原载《中国哲学》，第15辑，岳麓书社，1992。

在古代和中世纪，中国的科学曾经在人类文明史上长期居于领先地位。古代各民族中，也许只有希腊可以和她媲美；而在中世纪，或许只有阿拉伯差可望其项背。但是到了文艺复兴以后，当西方大踏步建立了近代的科学体系时，中国的科学相形之下却日益落后了。西方在17世纪已经确立了近代科学的经典体系，但直到19世纪中叶中国对近代科学的经典体系还始终茫然无知；而且其后它也是从西方传入的。为什么长期曾在世界文明史上居于领先地位的中国科学，文艺复兴而后就逐渐落到了后面？它和中国传统的思维方式，是怎样地互相制约、互相联系又互相影响着的？它有没有可能——假如不与西方接触的话，——沿着自己的传统、以自己的方式、自行走向近代科学的高度？

对比中国与西方双方思想发展途径之不同，其间有一个关键性的契机是：文艺复兴以来西方历史经历了一场科学革命，从而根本改变了中世纪文化与思想的精神和面貌；而中国历史却缺少这一幕科学革命，致使她的文化与思想的精神和面貌始终不脱中世纪传统的风格与特征。近五个世纪以来，西方各种理论体系几乎无不是在近代科学的强大思想影响之下形成的；很多思想家本人就是科学家，如笛卡儿、帕斯卡、莱布尼兹、康德、斯宾塞、彭加勒、马赫，直迄当今柏格森、罗素、怀特海、维特根斯坦诸人，更不用说现代分析学派的崛起。然而直到19世纪末叶以前，中国的思想理论始终是在中世纪传统的构架之内进行的，完全与近代科学绝缘，故而不曾受到它丝毫的影响。19世纪初汉学学派的集大成者阮元在编写《畴人传》一书时，还完全昧然于近代科学的经典体系，以致对于西方传来的天动说与地动说，或日心说与地心说，表现出一副惶惑不解和莫知所从的心情。虽然19世纪的60、70年代，李善兰把近代科学的经典体系介绍到了中国；但是要到19世纪90年代严复宣传了《天演论》的理论，中国思想界才开始突破了中世纪传统的构架而采用了一种近代的眼光和思维方式去观察宇宙和人生、社会和历史，从而为中国的思想理论开辟了一个崭新的境界。

何以近代科学革命出现在西方而没有出现在中国？其所以如此，历来中外学者曾经有过多方解释，其中一种最为常见的简单答案是：近代科学在西方是随着资本主义生产方式的发展而发展起来

的；中国历史上既然没有出现过资本主义，所以也就没有出现一场近代科学的革命。不过，这种说法似乎未能在一个根本之点上自圆其说，即它未能令人满意地回答这个问题：何以中国没有出现资本主义？据说，中国之所以没有出现资本主义，乃是由于旧的生产关系束缚了新的生产力发展的缘故。然而科学作为最活泼、最积极、最主动的生产力，何以竟然不能突破旧的生产关系的束缚，——这就有点不大好解释了。因为归根到底，毕竟是生产关系要适应于生产力，而不是反之，生产力要服从于生产关系。商品经济、生产资料私有制和雇佣劳动等因素的存在，是古今中外的历史都可以找到的，这并不就意味着资本主义的萌芽。所谓萌芽也者，必须是继之以开花结果。如果萌芽了几百年而始终也不见开花结果，那是否能说成其为萌芽就有疑问了。马克思《资本论》曾明确地界定：资本主义的萌芽在15世纪末已散见于地中海的各城市，而在16世纪的最初三十年就正式揭幕了。萌芽长达几个世纪之久，是不可想像的事。看来所谓生产关系束缚论的答案，那思路也像是所谓资本主义萌芽论一样，都犯有逻辑上兜圈子的嫌疑。这种思路或许有助于肖邦构思他那曲著名的小狗在追逐着自己尾巴的华尔兹，但它不会有助于历史学家构思人类文明史上最为关键性的这幕科学革命以及与之相关的近代思想与文化是怎样登场的。

另一种答案则是从人们的思维方式着眼，它把资本主义和近代科学的出现都归之于某种精神的作用，而且认为是与之交织在一起的。韦伯、陶奈(R.H.Tawney)和史韦泽(A.Schweitzer)都可以算作这一派的代表，他们把这一幕历史和新教精神(尤其是和加尔文主义)联系在一起。这种看法是从一个未经论证的前提假设出发的，即人们的思想决定历史的面貌，而不是历史现实决定人们的思想。然而，人们的思想假如不是由历史现实所规范的、所决定的，那么它又是从何而来的呢？假如说某种特定的世界观就决定了某个时代的历史面貌，那么为什么不能反过来说某个时代的历史面貌决定了某种



特定的世界观呢？为什么恰好是16、17世纪出现了那样一种思想，它恰好使得资本主义和近代科学得以登上了历史舞台？

与这种思路相关的另一种思路则是认为，中国科学之所以未能步入近代阶段是由于它只长于实际应用(如四大发明)而拙于抽象思维(如几何学的推论)，或者说是由于理论思维受到中国重视实际的特殊民族性的约束而得不到自由发展。传统的八股取士和代圣贤立言是那么的屈从于实际的需要，以致于科学思维不可能茁壮成长。准此而论，则中西思想之别就既是两种文化的质的歧异，而又是古今之别。当代的一些学者(包括陶奈和冯友兰在内)，似均偏重于强调古今之别的一面。实际上，早在两个世纪以前休谟就已经提出过，中国科学落后的原因乃在于其政治上和文化上的大一统使人们的思想得不到自由发展。没有思想自由，也就谈不到科学(至少谈不到近代科学)。休谟的论点中包含有深刻的洞见，但他未遑研究中国思想并深入发挥。20世纪的韦尔斯(H.G.Wells)也提到过，崇拜传统和墨守成规的心态使得中国思想缺少了独立性和创造性，而这正是一切科学与思想进步之所必需。

二

关于近代科学的诞生和发展，我们可以从它所需要的特定的物质条件和思想条件两方面来加以考察。就其物质方面的条件而言，它首先就必须要和某个社会阶级的利益密切结合在一起，也就是说这个阶级本身的利益需要科学。这一物质条件正是西欧上升中的、并且不久就取得了统治权的市民(bourgeoisie)阶级所具备的，而为其他国家历史上的一切阶级所并不具备的。当时，这个新兴的阶级迫切需要天文、地理、航海、制造、火炮乃至世界范围的政治、经济、贸易、社会、历史诸多方面的知识；这些知识和他们的切身利益是息息相关的。但这些知识和传统社会各统治阶级的利益，关系并不

大。迟至20世纪之初，一些亚非不发达国家的王公贵胄虽然也把自己的子弟送到牛津、剑桥去受教育，但这些人回国之后却并不把西方的体制引入自己的国家，而大多数宁愿保持和享受自己原有的特权生活。这里面的奥秘是：科学从思想上、也从社会上对等级制度起着一种瓦解的作用。在森严的特权等级制之下，人是不平等的；投射到物质世界，物也是不平等的：某些事物是高贵的，某些事物则是低贱的；天体是高贵的，地下则是卑贱的；天理是高贵的，人欲则是卑贱的。近代科学一登场，就把万有品类不齐等级森严的世界，转化为一个一律平等的世界，于是中世纪的质的世界观就让位给了近代的量的世界观。一切人和物，无论多么伟大和多么渺小，在科学面前其价值都一律平等，都服从同样的铁的法则，都同样成为科学研究的对象，其间并不存在任何高低贵贱之分。同理，在人与人之间也并没有品级之分或优劣之别，人人都服从同一个规律。凡是在圣贤凡愚的品级观念和体制还在统治着的地方，近代科学在其中总是难以发展的。近代科学与近代思想为了突破这个等级观念，曾经经历了长期艰巨的斗争。而在中国，则直至近代都始终并没有能真正突破它。这就是为什么五四时期鲁迅那么大声疾呼地要求人们用科学去戳破种种鬼话。

与此相关，近代科学之得以诞生和发展的另一个物质条件是：科学必须受到现存政治社会体制的尊重和鼓励，亦即现存的政治社会体制必须能够把大量的聪明才智吸引到科学事业上面来。文艺复兴以来西欧各种学会和学院的建立和发展蔚然成风，这曾经怎样极大地促进了近代科学事业的发展，大都是人们所耳熟能详的。但这一点和中国的传统精神并不相符。中国传统精神所祈求、所趋向的，往往并不是一座求知之门，而是一座入德之门。仅仅为了满足求知的好奇心而像浮士德那样宁可把灵魂卖给魔鬼，——这从来都不是中国文化的传统。在中国，是伦理道德在君临着知识，知识本身并没有其独立的价值和地位，它的价值仅只存在于它为伦理服务，或



者说科学为政治服务。一个知识分子的出路、他的地位、荣誉和价值，并不是和知识而是和德行结合在一起的。早在汉代独尊儒术之后不久，班固就曾感叹儒术已经成为一条禄利之途。中世纪以降的科举制，进一步满足了等级专制制度要使“天下英雄入吾彀中”的特权利益。真正的科学知识之得不到重视，是因为它不利于等级制特权的统治秩序。在西方，正当伽利略为近代科学奠定基石的时候，中国那位百科全书式的科学家宋应星就在写他的《天工开物》，同时他沉痛地声称：“此书与功名利禄毫不相干也。”随后这部书竟然湮没无闻达几个世纪之久，直到近代才被重新发现。中国传统知识分子所能走的惟一道路是功名利禄，或者说升官发财。而这方面的成功却并不靠科学知识，而是要靠血统高贵，靠世袭特权，靠关系学，也还靠八股文。八股文并不要求真正的知识，它只要求按照官方的标准模式，代圣贤立言，进行说教。大多数知识分子所以要走这条路的原因，吴敬梓在《儒林外史》中假马纯上之口所说的话可谓一语破的：“不然，哪个肯把你官做？”《红楼梦》里也写过有人向贾珍反映贾府子弟不肯读书，贾珍以不屑的口吻回答道：“咱们这样的人家，也用不着读书。”血统贵族依靠的是特权，他们不需要知识。知识越多，倒可能越是对身份依附的统治秩序的一种潜在的或公开的威胁，正如我们在17世纪的中国思想界或18世纪的法国思想界所见到的情形那样。大抵上，直迄近代为止，中国社会的物质条件还远远没有成熟到足以使近代科学在中国得以诞生和成长的地步，人们的聪明才智也还不可能被引向科学研究之路。由于当时的统治秩序的利益并不需要本身具有独立价值的科学知识，所以科学就只能一直是神学(神化了的统治秩序)的婢女。

三

近代科学的诞生和发展也需要有它的思想条件。

其一是上面已提及的，它在世界观上必须以一切人和物一律平

等并且一视同仁的普遍的、铁的法则作为其思想前提。这种世界观在根本上是和尊卑贵贱的等级世界观互不相容的。正是这种品类贵贱不齐的质的世界观，曾使得中世纪亚里士多德—托勒米体系顽固地阻碍了近代科学和科学思想的出现。而为了争取自己的生存权，近代科学就必须突破这种品级的世界观而把一切人和物置于平等的地位上，他们或它们之间的不同只不过是量的差异而非质的贵贱。天上的并不神圣，人间的也不卑贱。自然世界如此，人世的一切亦然。天理人欲之间并没有一条绝对的界限。这就要求人们的世界观要以一种普遍的“法”的观念作为基础。但是在中国传统思想中(李约瑟已经指出)，并没有对一切人和物普遍适用的“法”的观念，因为这不符合等级特权制的需要；而普遍的“法”(法则)的观念，乃是近代科学所必不可少的思想前提。人文世界本来也是自然世界的一部分，尽管是其中一个特殊的异化了的部分。人们应该是从普遍的自然律的基础上，推导出人文世界的特殊规律，然而中国传统的思维方式总是要把人伦纲纪置诸首位，然后再把它扩大成为自然世界的普遍法则；于是全宇宙就都被等级秩序或品级制所伦理化了。

其二是，真正的知识必须是人们进行有意识的、有系统的、有目的的观察和实验所得出的结果；因此，它就不能以信仰和教条为准，而必须以经验的事实为准。亚里士多德这位统治中世纪思想的圣人曾断言，重物比轻物降落得更快。可是，圣人的教条是不能算数的。究竟是否如此，还要取决于从比萨斜塔上用轻重不同的两个球进行落体实验的结果(按，伽利略进行这个实验的故事于史无据，不过流传已广，此处姑引以说明问题)。观察和实验，而不是任何神圣的教条，乃是近代科学的出发点。应该承认，中国方面虽没有培根那样的阐释者的系统理论，但并非完全没有观察和实验。宋代沈括在《梦溪笔谈》中对许多自然现象记录下了那么大量的而又细致入微的观察，在当时世界上堪称独步。明代徐光启在天津曾长期进



行过深入的农业实验，那种规模和精神，足以和同时代的伽利略相媲美。不过，中国方面的观察和实验总的说来，仍处于零星片断、自生自灭的自发状态，而未能形成近代科学发展所必需的那样一种自觉的、持久的社会潮流和普遍性的学术纪律。这些个案尚不足以促进近代科学的出现。

其三是，由观察和实验所得的结果必须概括为一个数学模型。没有数学模型就总结不出科学的理论体系(像牛顿《自然哲学的数学原理》所做的那样的工作)，也无法推动和指导科学向着深度和广度前进(像同书最后部分所归纳的哲学原理)。概括为一个数学模型，就意味着对所获得的数据进行定量的推导，——这是量的世界观的应有的内涵。近代以前，中国思想史上也曾有少数人朝着这个方向做出过重大的、包含着近代精神的努力；明代的徐光启和清代的焦循就是其中突出的代表人物。徐光启曾以极其明确的思想努力要求把一切数据都纳入一个数学结构，他认为只有这样才是科学知识的目标或归宿；但可惜他没有能像他同时代的伽利略那样进行朝着数学定向的力学实验，他的一系列农学实验还远远谈不到数学化。无论如何，他无可置疑地乃是中国第一个自觉地努力要把自然哲学归结为一套数学原理的人。至于其后焦循所走的，倒并非近代意义上的实验科学的道路。他的中心思想可以说是：数学乃是世界的先天立法者。如以西方思想作比较的话，则他的论点非常有似于古希腊的命题：上帝几何化了全世界，或者是当代金斯(James Jeans)的命题：上帝是一位数学家。他和近代科学的路数并不完全一致，尽管其间不乏某些共同或相通之处。就近代科学的数学化这一方向而言，中国思想界对此已有明确的意识，但还只处于其初始的阶段，还没有形成一种真正的潮流。

四

导致近代科学的诞生于西方而非中国的原因，还可以进一步追溯到双方源远流长的不同文化背景。与中国相对比，西方思想大抵上更多是属主智主义的。哲学一词在字源上本来就是爱智慧，故而明末西方耶稣会士东来时，即译作“爱智学”。甚至像苏格拉底那样有着浓厚伦理色彩的人，也还标举这样的口号：“知识就是德行。”中国思想的传统，其主潮是主德的而非主智的，知识从来就是附属于德行之下，是为德行服务的，它本身并没有独立的价值。所以追求真理，在中国首先而且主要地就不是指获得知识和理解，而是指履行道德义务。不仅儒家崇德行于上位，就连道家也要求不但“绝圣”，同时还要“弃智”。知识本身并不是什么值得愿望的美好的事物。反之，在西方哪怕是在中世纪的神学论证里，往往也可以看到有一种强烈的主智主义的倾向，要求假手逻辑推论的方式来论证的自己的信仰，如上帝存在之本体论的证明之类。而中国哲学则每每习惯于只用比喻，而不用逻辑推论。归根到底，更高一级的道德真理，是不能由更低一级的知识来加以保证或证明的。人生的价值并不在于探索宇宙人生的奥秘，而在于实现人伦的义务。中国历代志士仁人的献身，都是为了仁义道德(成仁取义)，而不是为了追求某种纯粹理性即科学认识上的真理(如伽利略为了相信哥白尼的日心说而遭受迫害那样的例子)。中西方思想的对比，在某种意义上可以说是主德与主智的对比，是道德与知识的对比，亦即伦理与科学的对比。按，科学 science 一词，源出拉丁文 scientia，即知识。马克思自称他的理论是科学社会主义，是把科学置于首位的，不是把政治伦理置于首位的。

我想正是由于中国思想强调人伦道德的缘故，所以中国便没有西方那种意义上的宗教。知识是个人的东西，伦理则是社会集体的；而个人在中国传统的文化思想中从来都没有地位，从来都不是某种



最后的实体。如果以个人为最后的实体，则个人就总要追求某种可靠的知识作为自己终极的依靠；如果把个人附属于人伦，则人伦便足以取代知识作为终极的依靠。西方宗教可以说也有两重性：就其强调信条而言，它和科学的理性是互不相容的，但是就它那种永不满足地在追求无限的精神而言，它又和科学有相同和相通之处。与此相关的一个最值得瞩目的历史事实就是，中国思想史上既没有西方古代的原于论，也没有西方近代的机械论。而这两者一脉相承，对近代科学与科学思维方式的发展，构成一个最根本的、最具决定性的因素。古代末期西方民族大迁移的结果，导致了原来氏族血缘纽带的解体。个人主义的出发点是以个人作为原子或单子而面对着（自然的和人际的）世界的。在中国，这个氏族血缘纽带始终不曾解体；所以个人始终是被纳入一个人际关系网或关系场的制约之中，每个个人都是被他自己在这个网或场中地位所规定、所控导的，此处他并不作为一个单子而具有其独立的存在。在中国传统的社会与文化中，从来没有个人或个人主义的地位。个人仅只是人伦关系的工具，他只能把自己以及自己的一切奉献给人伦的实践；此处他作为个人别无任何价值。同理，知识或真理其本身也没有任何独立的内在的价值；我们不能（或不应该）为知识而追求知识，只能为尽人伦而求知识。知识或个人生命都没有自己的价值，都只是完成人伦目的的手段。这一点或者可以解说，何以中国思想史上没有出现过原子论以及（与之相关的并由之而来的）机械论。

原子论和机械论，正如普遍的“法”的概念一样，乃是近代科学所由以出发的理论前提。有人认为《墨经》中已有原子论的萌芽，也有人认为《庄子·天下篇》中“至小无内，谓之小一”是指原子。字面上，这些命题自然可以随心所欲地加以理解；然而原子论作为一种理论体系，在全部中国思想史上都是查无实据的。至于所谓萌芽云云，如前所述，那就有赖于我们怎样界定“萌芽”这一概念了。不过，中国在近代以前并没有原子论和机械论，正如她并没有资本

主义一样，成为不争的历史事实。所以近代科学没有在中国出现就似乎是自然而然的事。而原子论和机械论之所以没有在中国出现，就正因为个人在中国从来都不是最后的、独立的实体。自然世界不过是人伦世界的扩大。

大体说来，中国思想家们大多只习惯于把个体纳入总体之下和之中加以考察，而不习惯于孤立地、抽象地、就其自身(perse)去考察个体。他们的世界观从来都是整体主义的(holistic)和有机主义的，而非原子论式的或机械主义的。这种根深蒂固的世界观，使得他们从来都不以个人或个体为出发点进行思维。关系网或关系场在中国直到近代，始终是吞没了一切个体和个人主义的。

既然近代科学是从原子论和机械论的道路走过来的，那么既缺乏原子论又缺乏机械论的中国思想倘若没有和西方接触，也有可能独立地自行步入近代科学的殿堂吗？这个问题深深吸引了李约瑟博士。他认为中国科学所走的乃是道家自然主义的道路，亦即有机论的综合道路。这条道路不但可以达到近代科学的高度，而且还是科学未来发展的方向；科学在西方也将从机械论的分析轨道转移到有机论的综合轨道上来。

五

历史研究当然可以容许合理的假设，但它却无法进行实验。李约瑟博士的上述论点，只不过表明他本人对中国文化与思想的厚爱及期待而已。正有如我们大概永远也无法证实或者否认近代科学在西方所走的道路，是否就是科学发展的普遍的、惟一的道路。假如没有和西方接触的话，中国传统文化和思想有没有可能不经过原子论和机械论的分析途径而通过她自己独特的道路，径直自行登上近代科学的高峰？这个问题应该是属于下述更大问题的一部分，即人类文化的发展有没有一切民族都莫之能外的普遍规律，还是每个民



族都仅只是在遵循她自己特殊的发展道路？抑或是两者同时兼而有之，即既服从普遍的规律，而同时又复有她自身独特的道路。如果是两者同时兼有之，那么我们在肯定每个民族文化的独特道路的同时，就必须指出他们所共同的普遍规律是什么？特殊性不能够特殊到把普遍性排除在外的地步。这一点对于思想史和科学史的研究也应该是有效的。我们在探讨中西思想之不同时，仍然不能忽略人类思想发展的普遍共同点。这并不意味着要贬低或者取消每个民族文化思想的特点；反之，全人类的文明正是由每个民族都做出了其自己的特殊贡献才成为丰富多彩的。

我个人的意见是：未来科学思想的发展或许如李约瑟博士所云，将从机械的、分析的轨道转到有机的、综合的轨道上来。若然，则中国古代思维方式的智慧肯定是会对此做出重大贡献的。不过，机械的、分析的思维方式毕竟仍是近代科学不可或缺的而又不可逾越的第一步。人们大概不大可能越过这一步而一下就跃进到下一步。“自然无跳跃”(Natura non saltum)这个命题可能并不正确，但知识无跳跃(Scientia non saltum)却很可能是确切的普遍的思想规律。毕竟是先要进行孤立的分析，然后才有总体的综合，先有伽利略，然后才有怀特海(借用李约瑟博士所喜欢引用的这位有机论的代表人物)。中国的传统思维方式，无论是儒家还是道家，都是撇开机械的分析而径直要求把握道体之大全。这或许就是她所以没有能自行步入近代科学殿堂的思想上的原因了。

第七讲 本土和域外

——读李约瑟《中国科学思想史》

原载《读书》，1989年第11期。



—

我们本国人读本国历史，总不免立足于本土；而外国人看我们的历史便往往立足于局外。我们仿佛是入于其内，从内部来理解本国历史，而外国人则仿佛是出乎其外，从局外来理解我们的历史。这两种不同的途径所得出的历史构图，显然会大有歧异。比如说，中国文化传统中的仁义道德，西方学者大都是倾向于赞美的；它们曾受到了莱布尼兹、伏尔泰等人的热烈称道，就连对中国一无所知的歌德，都曾发出过“啊，文王！”的赞叹。当代一些西方汉学家，大抵是沿着这个老路走。从局外看起来，仁义道德那些美好而崇高的字样，听来是何等之令人神往。但是在我们身处其内的中国人看来，它们却未必就如此之美好而崇高了；鲁迅的《狂人日记》在仁义道德的字缝里，就只看到了血淋淋“吃人”两个字。这好比我们观赏舞台上演员的舞蹈，看起来那么地绰约轻盈，有如行云流水，飘逸极了，简直毫不费力的样子；却不知在舞台之下，要为此付出多少眼泪、汗水、劳苦和辛酸。每读外国人所写的论中国历史文化的著作或和国外学者谈话时，总不免有此感受。

然而在读到国内出版的历史著作时，却又免不了另一种感触，即域外史料受重视和被引用的，实在是太少了。远的不谈，自从明清之际以来，西方传教士就络绎东来。传教团也像外交使团一样地要经常向国内报告中国的情况。但这份几个世纪所积累的丰富史料，却极少有人问津，只记得见到过有位史学家对世传董鄂妃逝世、顺治因之出家的所谓清初三大疑案之一，引用过汤若望(Adam Schall

vonBell)传记中的记述。但最负盛名的法国耶稣会海外传教书信集,即 *Lettres edifiantes et curieuses des Missions Etrangères parquelque Missionnaires de la Compagnie de Jesus*, 好像迄今还没有人认真发掘过。又如研究中国近代史是史学界多年来的热门,而在国内出版的一些重要外文书刊,如《字林西报》(*North China Daily News*)、《密勒氏评论报》(*Millard's Review*)乃至英文《北平时事日报》(*Peiping Chronicle*)和《顺天时报》似乎都绝少有人一顾。北京图书馆善本书库中有不少十八九世纪外国人来中国后所写的有关中国的著作,很多还附有精美的插图,对研究当时社会史或地方史(如北京史)的学者,不失为珍贵的资料,却不见有人使用。或许图书一入善本库,就犹如打入冷宫,从此被束之高阁,永世不见天日;不知这是否为域外资料之未能发挥作用的原因之一。再如威特、瓦德西、李顿、李滋罗斯、史迪威、马歇尔等都是和近代中国极有关系的人,他们的文献、档案作为反面材料,恐怕也是应该重视的。他们的回忆录至今也尚无中文译本。

此外,域外有关中国史的著作,在论点上也有值得我们重视和参考的地方。例如,宋儒理学曾把我们民族精神裹成了小脚,其中根深蒂固的“正统”观念就是十分突出的一个。《通鉴纲目》号称踵事《春秋》,它竟能通过一大套善善恶恶的书法而把客观的历史世界彻底给伦理化、理性化了,从而使每一桩史实都转化成一种仁义道德的神学构件。这真是一项了不起的本领。要直到20世纪之初,梁启超先生才大张挞伐,对“正统”这一谬见发动了正面攻击。但时至今日,我们还经常听到“以儒家为代表的中国传统文化”之类的提法。所谓以某某为正统、以某某为代表,这在局外人(或域外人,或用妙玉的话:“槛外人”)看来,简直是荒唐的、无法理解的。历史本身根本无所谓正统,也不发生以谁为代表的问题。但习惯于这种见解束缚的人,习惯成了自然,至今恐怕还有人未能完全摆脱。

能够摆脱这种正统谬见来观察中国历史的真面目的,英国的李



约瑟博士应该算是域外最杰出的学者之一。正因为李约瑟是从与我们历来传统的思想习惯颇为不同的另一种角度出发的，所以他对中国历史上的人物、学派和思想的臧否，也就颇有异于我们历来所习惯的种种评价。

二

李约瑟博士卷帙浩瀚的大著《中国科学技术史》(英文原名作《中



图 34 李约瑟
(Joseph Needham, 1900 — 1995)

国的科学与文明》)，第一卷为绪论，第二卷讨论中国思想史，以下各卷则分门别类探讨中国科学与技术的各个方面。这是一部研究中国科学与文明的开创性的著作，也是迄今为止惟一一部多卷本的综合性著作。在历史学的领域中，它当然不能说是已经说出了有关中国科学与文明的最后的话，但它确实应该理所当然地被认为是写出了有关中国科学与文明的最初的全面论著。

李约瑟的书，在提出问题和解决问题两方面，都做出了不可磨灭的成绩。科学与文明本来是人类的共业，是各个时代不断积累的共同财富；应该怎样发掘、鉴别、汲取并发扬光大这份财富；——这个创意是这部巨著中一条鲜明的指导线索。凡是想认真研究中国科学与文明的人，大概没有人可以绕过这部书去，对它置之不理；凡是研究中国思想史的人，也决不会等闲忽视他的第二卷的。

一个人大概很不容易摆脱由自己特定的背景而形成的偏见或者

局限性。一个西方学者往往会有意无意之间以西方文明的发展历程作为惟一的标准模式，自觉或不自觉地以这个坐标系来衡量其他民族的文明发展史(糟糕的是，就连中国学者，甚至是自称反对西欧中心论的学者，竟也接受了这一西方标尺作为自己立论的前提；例如奢谈所谓中国封建社会的长期停滞，就是从西欧标准论出发而得出的一个结论)。启蒙运动开阔了西欧的眼界：原来世界上还有那么多的民族及其文化都不是(而且也不必是)遵循西欧文明的模式的，他们还发现野蛮人也可以是高贵的(所谓noble savage)。于是就酝酿出了一种“世界公民”(Weltburger)的观点；18世纪末的康德与歌德都曾以“世界公民”自命。李约瑟博士继承了这个开明的传统，他不把自己的眼光局限于西欧的模式，他怀着一种深刻同情的态度，深入研究中国古代的科学和文明。本卷卷首，他援引了罗素《西方哲学史》如下的一段话作为全书的献辞，以此表白了他自己的信念。

我认为，如果我们要在世界上有一种家园之感，我们就必须承认亚洲在我们的思想中享有同等的地位，——不只在政治上，而且在文化上。我不知道这将带来什么样的变化，不过我相信它们将是深远的，而且有着极其重大的意义。(1946年英文版，420页)

这种博大开明的视野，使他一方面既能时时以中西双方的科学与文明进行对比，一方面又不囿于任何正统的谬见，——以儒家为准，是一种正统谬见；以西欧为准，也是一种正统的谬见。他既能广征大量的西方史实，同时又能博采中国的诸子百家、释道典籍、小说笔记以及当代各家的新说。这两方面，我们可以各举一例。前一方面有一个例子是：据古代传说，墨子曾制造过一个飞行器(木鸢)，作者指出大致与此同时，关于Tarentum的Archytas也有过同样的故事。他由此进而探索了中国古代思想与希腊前苏格拉底的思想的平行发展，以及它们平行到什么程度。后一方面的例子是：侯外庐先生研究老子，对书中第十一章的那段名言“三十辐共一毂，当其



无，有车之用。……故有之以为利，无之以为用”，提出了一种创见，即此处的“有”和“无”并非是物质属性。侯先生这一独特的见解，多年来不曾为我国学术界所普遍接受，虽则侯先生本人几十年一直坚持他的见解，认为这是理解老子乃至中国古代思想的奥秘的一把钥匙。有趣的是，并世学者之中，李约瑟博士却独具慧眼，同意并采纳了侯先生的创见，这使侯先生本人也异常惊讶和感动。几年前，李约瑟博士还回忆此事说：“我记得，当我把它编入《中国科学技术史》第二卷时，为此我曾受到不少批评，但我仍然认为侯外庐是对的。”（见《韧的追求》，三联书店版，147页）这不但表明作者本人对当代中国学术研究功力之深厚，同时也表明东海西海对古人的理解，正所谓会心处并不在远。

本书资料丰富、体大思精，是举世学术界所公认的。当然，这并不是说他已妥善地解决了所有重要的问题。相反地，他留下了许多问题悬而未决或存而不论，留待别人去解决。甚至在涉及到历史重大基本理论时，也是如此。这里不妨也举一个例子。在历史上，科学的进展往往是和商业的发达同步的；而按韦伯的说法，商业总是在城邦政治中发展出来，而在官僚专制的体制之下则否。然则，中国古代科学与思想的发展是否也符合这一普遍性的规律呢？如若不然，那么对中国科学和思想的发展史，又应该得出什么样的理论来？作者对此未做任何解说。当然，对这个问题的缄默并不就减弱本书的价值，反而可以促使读者们去寻求进一步的答案。要求一部书解决所有的问题，不仅是不可能的，而且也是不明智的。

早在第二次世界大战期间，李约瑟（剑桥大学生物化学家）和陶德斯（Dodds，牛津大学古希腊学家）两位教授就作为英国文化交流学者来到中国；从此，他就迷恋上了中国的科学和文明，以之作为此后自己终生的事业。在漫长的半个世纪里，他以超人的精力完成了对这个题目的最宏伟的业绩。同时他还领导和培养了一大批中国的和外国的青年学者，使他的学派成为了蜚声世界的权威。前岁在香港

曾晤及一位英国青年学者白馥兰(Francesca Bray)女士，是他的弟子，专攻农业史，刚获得博士学位，即将赴美任教，大概是他的关门弟子了。20世纪40年代初，笔者在西南联大作学生时，曾听过他几次讲演；当时他青春正富，讲演内容精辟，感人至深。五六十年代，他又几次来中国，并做过几次公开演讲。最近一次是1987年底访问中国，在中国社会科学院的宴席上，他已极少讲话，微呈老态，然而以八十八岁的高龄尚能为科学事业远涉重洋，精神至堪钦佩。同时，作为中国人，我们在钦佩之余，也不禁感到惭愧。何以一部论述中国科学与文明(及其在世界历史上的地位)的巨著，竟不是出自中国人之手，而有待于一位洋人。具有讽刺意义的是，“四人帮”中一位头头把这部书送给了另一位头头，竟恬然说，这可以使他们觉得扬眉吐气云云。“好汉不提当年勇”，更遑论提自己的老祖宗。假如自己的老祖宗过去在人类历史上曾经做出过那么大的贡献，这岂不是正好反证今天作为后代子孙的是何等之不肖而有辱先人。况且准此而言，则自己的祖先连文字都还没有的黑非洲民族，岂不无地自容得就该蹈悔以谢天下了么？一个民族争气与否，是要看自己的，并不看自己的老祖宗好坏如何。

三

先秦的诸子百家，都是真正中国本土的思想；中世纪以来的三教，只有佛教是域外的，但经历长期演化，也终于彻底本土化了。另外，历史上还有大量民间思想以及异端。这一切构成一个综合的文化统一体，其中并不存在以哪一家一派为代表的问题。历史文化不是一个出席联合国的代表团，不存在以某人为首席代表，某人为副代表的问题。韩文公离我们而去已经一千多年了，但是他遗留下来的道统观点却仿佛仍然盘踞在一些人的心灵里。陈寅恪先生是被出版社鉴定为“尚未摆脱传统士大夫思想影响”的(《寒柳堂集·出版说



明》，上海古籍出版社，1980年版，1页）。但是陈先生却认为“自晋及今，言中国之思想，可以儒释道三教代表之”，又谓“三教说，要为不刊之论”（《金明馆丛稿二编》，251页）；可见他倒并没有徇于以儒家为代表的正统和道统的谬见。

古代中国本土的思想，司马谈《论六家要旨》列举了儒、道、墨、法、阴阳、名诸家。其间儒墨曾并称为显学。然而后来墨家式微了，名家也式微了。有人认为逻辑学不发达乃是中国科学不发达的原因。其实，这种说法颇有点兜圈子之嫌；因为我们同样可以说，科学不发达乃是逻辑学不发达的原因。然则作为一门显学，何以后来竟至式微？法林顿(B.Farrington)在他的《希腊科学》(*Greek Science*)一书中曾对希腊科学做过一种解说，他认为古代希腊的学术思想有两条平行的传统，一条是社会上层知识分子的，一条则是社会下层的工匠的。实际上恐怕世界上任何民族都有着这样两条传统，中国也不例外。墨家应该是属于社会下层的工匠的传统。这一传统因为不能登士大夫的大雅大堂，所以就日愈沦于湮没不彰。但它却不可能绝灭；例如后来明清之际宋应星《天工开物》所总结的，便仍然属于这一传统。至于法家和阴阳家，则很大程度上后来都被吸收进了儒家的体系，形成所谓外儒内法、王霸杂用以及五德始终的理论等。

在中国古代各家思想之中，争论最多、问题最为复杂的恐怕要数道家。道家在中国思想史的长河之中，是和儒家同样地源远流而又流长。但是道家思想却由于两个原因而弄得有点声名狼藉。一是道家是唯心主义；老子是否有半截的唯物主义，还在聚讼纷纭，但庄子却已一致同意是个不折不扣的主观唯心主义者，因此铁定无疑地是个思想的恶棍了。二是老庄都代表着没落的奴隶主阶级的思想意识，因此自然都是罪在不赦的。这些在我们本土看来似乎是理所当然的结论，在“槛外人”李约瑟博士看来，却未必能同意。理论本身的正确与否是一回事，理论贡献的大小又是另一回事。一个说白马是马的人，当然是正确的，但大概是毫无价值可言；另一个说白

马非马的人，当然是错误的，但却没有一部思想史可以轻易忽略它在理论思维上的贡献。

道家归本于自然，儒家归本于伦理，两种世界观是不同的；一个是彻底自然本位的，一个是彻底伦理本位的。在这一根本之点上，李约瑟博士认为，道家显然要比儒家高明，因为毕竟社会伦理只是自然界的一部分，是由自然界所派生的；而不是相反。子不语怪力乱神，但是道家(以及民间的宗教和方术)却专门要和怪力乱神打交道。孔夫子罕言性命，以为性与天道不可得而闻，而道家所追求的正是性与天道。只有了解它们，才可以役使自然，应付人世和鬼神(假如有的话)。所以道家(以及民间宗教和方术——道家后来和它们合流了)是和科学相通的，两者都在追求着儒家圣贤所不肯或不屑去追求的宇宙奥秘。因此毫不奇怪，在中国历史上，科学的起源和发展就是和道家(而不是和儒家)联系在一起的。不管过去和现在人们可以怎样评价儒家，但有一点是确凿无疑的，即，儒家的伦理中心或伦理本位主义，把人伦实践摆在了首位，相形之下，一切知识都只能沦于为它服务的婢女地位。知识本身没有独立的价值，它只是为人伦或德行而服务。就这一点而言，儒家可以比之于西方中世纪的经院哲学，或者不如说，儒家是中国中世纪的经院哲学。中国中世纪以来，儒学是和功名利禄结合在一起的；西方近代以来，科学是和资本主义的财富结合在一起的。如果我们要从思想上去寻找中国没有能产生近代科学的原因，这一点似乎是不应遗漏过去的。记得范文澜先生提出过一个论点，即儒家的一大历史功绩在于它使中国避免了宗教。然而是不是也可以从反面考虑一下这个问题：儒家那种过分重视伦理实践的精神，同时也就妨碍了科学的发展？在追求无限这一点上，科学和宗教二者是相同的或相通的。帕斯卡和牛顿都是显著的例子。

性与天道、宇宙的奥秘以及六合之外，儒家都是存而不论的。只有道家才有这种兴趣，要去追问：“天地所以不坠不陷，风雨雷霆之



故。”儒家的兴趣只限于生人——生人，这是“未知生，焉知死”，“未能事人，焉能事鬼”的着意所在，——之间的伦理关系。这和科学的倾向是背道而驰的。浮士德博士为了追求宇宙的奥秘，不惜把灵魂卖给魔鬼，终于窥见了象征宇宙的徽符；开普勒要追求神秘的和谐，发现了行星运动的定律，最后直到牛顿才仿佛是完成了那场圣多玛式的探索，——圣多玛要亲手去摸耶稣手上的伤痕，要以人智去窥测神智，——从而揭示了中世纪的神秘派所梦寐以求的那种 *Sancta Simplicitus* [神圣的简洁性]！在人类发展史上，科学和艺术最初本来是夹杂在一起的。

关于儒道两家不同的社会背景，李约瑟博士提出一种解说：儒家代表封建官僚的统治，所以只关怀人际伦理关系，而道家则代表返于原始的平等、返于自然的倾向。儒家对于自然世界不感兴趣，所以没有发展出来科学就是十分自然的。但另一方面，道家虽对自然世界深感兴趣，却又不相信理智和逻辑的力量；这一点就和西方由前苏格拉底的自然哲学之转入亚里士多德和亚力山大港学派所采取的途径截然不同了。西方思想史上既没有和儒家相当的思潮，在顽固地拒绝研究客观世界；同时也没有与道家相当的思潮，对理智和逻辑采取鄙弃的态度。而科学发展的必要条件，正是对自然的兴趣与理智和逻辑相结合。这里李约瑟博士对中国科学的难产作了解释，但他并没有论及另一个相关的问题。我试图用简单的三言两语来补充一下。记得几十年前，我们一辈人作青年学生时，初读中国哲学最感到惶惑不解的(当然也是最强烈的印象)，莫过于中国古人何以总是要以比喻来代替论证。如：“性，犹水也”或“性，犹杞柳也”之类。为什么他们不能采用严谨的逻辑，直接推导出自己的结论来？比喻能够代替论证吗？大概当时我们那一辈青年头脑里先入为主地是以欧几里德和笛卡儿为准的。后来逐渐体会到中国古人大抵是诗意的，他们偏爱具体的形象有甚于抽象的概念；他们的思维方式是一种诗情的领悟，而非一种名理的推导。“我思故我在”固然是

一种思维方式；“逝者如斯夫，不舍昼夜”也是一种思想方式。李约瑟博士是极为欣赏中国思想中的“有机主义的”和“辩证的”成分的，不知他是否也在这种思想方式中发现了它们？

无论如何，李约瑟博士以为在西方思想中找不到与道家综合体相当的、类似的或平行的现象。如果我们能对此找出一个满意的答案来，或许中西文化机制之不同的问题，大部分就可以得到解答；尽管从古希腊的毕达哥拉斯的数论派直到18世纪自然主义的神秘诗人布莱克(W.Blake)都可以说有着强烈的道家色彩，李约瑟甚至疑心布莱克曾经读过道家的著作。李约瑟还提到：众所周知，殷铎泽(Intorcetta)、柏应理(Couplet)1687年在西方出版的《中国哲学家孔子》曾激起西方思想界的重大反响。倘若当时被介绍给西方的不是儒家学说而是道家学说，则其影响又该会怎样不同。我自己时常想，这个问题倒是更有资格反过来问：假如当时由西方传入中国的学术思想，并非利玛窦等人所介绍的中世纪的世界观和世界图像以及神学的思维方法，——作者书中明确指出，利玛窦等人的世界观，要大大落后于当时中国人的世界观——而是伽利略以来的近代科学和培根、笛卡儿以来的近代世界观和近代思维方法，那对中国思想将会产生怎样更加大得无比的冲击和影响。这固然只是历史的假设，但是思想起来却不能不使今天的读者感到十分遗憾。

近代科学在西方之脱颖而出，曾得力于神秘主义的帮助，这和道家有相似之处；而且它那思想发展的脉络在以下三点上，也大致与道家相符：(一)它承继了犬儒学派和斯多噶派的反文明生活的倾向；(二)它吸取了基督教的人类堕落论；(三)它又受到18世纪“返于自然”的理想的鼓舞。这三种思想因素恰好也就是道家思想的组成部分。至于其中所浓烈浸染着的对原始集体主义生活的憧憬，我们可能从他们双方各自所描绘的理想国之中，发现他们之间有着惊人的类似之处。老子《道德经》第八十章中描写的理想国是：“小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所



乘之；虽有甲兵，无所陈之；使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”这段话我们可以几乎同样地见于魏吉尔《牧歌诗》的第四篇，以及莎士比亚《暴风雨》的第二幕第一场。魏吉尔《牧歌诗》第四篇“黄金时代的再来”是说：

ipse mari vector, nec nautica pinus/mutabit merces; omnis feret tellus. (Even the trader forsake the sea, and pine-wood ships will cease to carry merchandise for barter, each land producing all its needs. E. Rieu Eng. tr. Penguin Books, 1954, p.55)

《暴风雨》中的描写则是：

I' the commonwealth I would by contraries/Execute all things; for no kind of traffic/Would I admit, no name of magistrate; /Letters should not be known; riches, poverty, /And use of service, none; contract, succession. /Bourn, bound of land, tilth, vineyard, none; /No use of metal, corn, or wine, or oil; /No occupation; all men idle, all; /And women too, but innocent and pure; /No sovereignty.

这些话和老子字句之雷同，简直若合符契，当然魏吉尔和莎士比亚都不曾读过老子。

道家思想虽然培育了中国科学，然而使人感到不解的是，道家却又对于知识采取了一种深刻的“绝圣弃智”的态度。这岂不是和科学精神背道而驰么？作者认为这就涉及到科学与民主二者之间的内在联系问题。在古希腊，科学的兴起是和希腊城邦的民主政治密切相关的。因为在一个平等的社会之中，必须靠一种为人们所公认的普遍化的思维方式和推论方式才能说服别人。这一思想要求，正是使得科学成其为科学的最本质的条件，——无论是在古希腊的公民社会，还是在古中国的农民社会。但，问题的症结是否如此呢？

确实，古代科学和古代城邦民主是共同成长的，而近代科学又是和近代民主比肩前进的。但究竟这两者有什么内在的联系呢？行文至此，又使我回忆起一桩往事。还是1942年或1943年，二次大战方酣，我听几位西南联大的老师讲科学和民主的问题。记得华罗庚先生说：德国科学不可谓不发达，可是纳粹德国并没有民主。可见一个专制政体也不是不能有科学。所以光有科学是不够的，还得要有民主。而曾昭抡先生则说：德国科学很发达，但纳粹政权不民主，就必然要损害科学的发展；科学和民主是同一回事的两个方面。两位先生的前提是相同的（德国科学发达而政治不民主），结论也是相同的（所以既需要有科学，又需要有民主），但立论却不相同（科学和民主是一回事，还是两回事）。这好像是表明，不但对同一个问题可以有相反的答案，而且同一个答案，也可以有不同的立论方式。

李约瑟博士写此书时，已是战后的20世纪50年代中期。他的解答是：自然界对任何人都是一视同仁的，不分年龄、性别、身份、地位、思想、信仰等。古代的道家已经认识到暴力或专制对于真理是无所用其伎俩的，不论王侯或圣贤都无法阻止或改变自然之道，自然本身对高贵者和卑贱者一律平等。这就是道家“无为”的要义；即，任其自然，就是无为；违反自然，就是“为”。圣、智是为，绝圣弃智则是无为。

除了思想的条件之外，科学的发展还需要一个物质的条件，即学者和工匠双方之间的联系。儒家是士大夫，故而是远离工匠的，而道家则有似于前苏格拉底的自然哲学家，始终和工匠的传统保持着密切的联系。有名的道家，如葛洪和陶宏景等人，都是抛弃儒家官僚士大夫的传统并有着深厚的自然实践知识的学者。真正奠定中国古代科学和科学思想传统的是道家，道家在政治上又正是中国古代反封建的平等理想的继承人——这一点绝非偶然。



四

道家一方面吸收了工匠的传统，一方面也吸收了古代方士和巫术的传统。这后一传统属于民间宗教。从比较历史和比较宗教的角度来看，这本来是世界历史上普遍的现象。迄至16世纪，自然科学在西方还被通称为“自然魔术”。开普勒本人就是一位占星家，马尔罗(C.Marlowe)笔下的浮士德则把灵魂卖给了魔鬼。所以牛顿被凯恩斯(J.M.Keynes)称之为“最后的一位魔法师”，并非是全无道理的。直到17世纪，近代科学才宣告脱离巫术而独立，但科学在中国却始终没有能走到这一步。李约瑟博士认为这个事实可以帮助我们理解，何以道家思想后来与巫术合流而形成道教。可惜道教作为宗教的这一面，被研究者们忽略了，道家的巫术被单纯看作是迷信，而道家的哲学则又被当成是宗教神秘主义与诗意的结合。几乎所有的研究者都没有能正视道家中的原型科学(proto-science)的那一方面及其政治涵义；这实在是中国思想史研究的一个极大的不幸。无论儒家或法家都是维护封建体制的，只有道家是猛烈反抗封建体制的。认识到这一点，才可以更好地理解道家的科学精神与民主精神之间的关系。至于道家的原型科学其后之所以未能充分开花结果，那原因与其求之于儒家过分强调伦理实用的态度，倒不如求之于封建官僚体制的束缚。作者这一论点的真实性如何，容有争论；但无论如何它提供了一种有价值的思考，即人们应该怎样去重新认识和评价道家的历史地位和作用。

事实上，古代中国的乃至东方的化学、矿物学、生物学、医药学，全都源出于古代道家。它们之所以未能上升到近代科学，从技术上说则是由于：(一)道家的实验方法始终未能明确地规范化；(二)道家对自然的观察始终未能系统化(例如，亚里士多德式的分类化)。名、墨两家本来都有着非常有用的科学成分和思想方法，但是道家并没有能加以吸收并从而创造出一套科学的概念和方法来。因

此尽管道家对于事物变化的普遍性有着其深刻的洞见，但他们本身却也未能逃避这一变化的规律。他们终于由自然主义转入了神秘主义，由原型科学转入了巫术，而且(与此相关)由集体主义转入了个人得救。对此，作者援引了 Antoine de Rivarol 的一段名言：

历史告诉我们：凡是宗教与野蛮混杂在一起时，总是宗教获胜；而凡是野蛮与哲学混杂在一起时，却总是野蛮得胜。

另一个人们自然会要问到的问题是：中古盛世历来号称汉、唐；然而何以在科学及其思想的创造性上，汉唐却上不如先秦，下不如两宋？作者书中试图做出这样一种解答：封建官僚制的功名利禄使得学术思想日愈流于空疏的形式主义，以至于先秦儒家的优点日愈汨没。汉代以后，儒家沿着两条路径分化：一条是走向理性主义的怀疑论(如王充)，另一条则是走向与道家、阴阳家相结合的神秘体系(如讖纬)。

李约瑟博士在科学思想上是主张有机主义的。而他恰好在道家(尔后又在道学中)，发现了他所最为心仪的有机主义。道学(或理学)虽然被称为新儒学(Neo-Confuciansim)，然而其中最有价值的那部分思想，即有机主义的思想，却是来源于道家而非儒家。他引用了道家著作中记载一个偃师工匠制造机器人的故事(李商隐诗：“不须看尽鱼龙戏，终遣君王怒偃师”)，并说，这个故事实际上只是对生命现象给予一种自然主义的解释。这里应该注意的是，当时对无机和有机世界的科学还没有发展出来，所以在机械主义和有机主义之间也还不能有明确的界限。这个故事的实质只在于说明，道家认为人们对微观世界不应该加以有意识的控导。如果说，儒家的伦理义务必须有待于主观意识的领悟，那么，道家的道则否。道家要求的是返于自然状态中那种自然而然的合作，亦即原始的集体主义。道家的“混沌”就是社会自发的一致性。

由于作者推崇有机主义，所以对朱熹的思想就倾向于评价甚高。



在当代，冯友兰先生是把朱熹哲学解说成新实在主义的，大多数学者的见解认为它是客观唯心主义。李约瑟博士却别有会心，并且明白指出它就是怀特海那种通体相关的哲学(我这里借用一个 20 世纪 30 年代的旧中文译名)。他以为科学的发展有两种不同的途径(或阶段)，一为机械主义的，一为有机主义的(而且在他的心目之中，就是怀特海式的有机主义)。机械主义已经成为过去了；展望未来，科学将是采取有机主义的途径。与我们国内数十年来的一般评价不同，作者特别推崇朱熹，因为朱熹的思想不是机械主义的，而正是(至少作者认为是)怀特海式的有机主义。记得贺麟先生曾以朱熹的太极和黑格尔的绝对理念做过比较(按，严复是把“庇因”，亦即存在，Being，译作太极的)，也有人把朱熹比作中国的托马斯·阿奎那(我个人比较同意这种看法)。李约瑟博士则以为朱熹是上承中国全部有机联系的思维方式的传统，下启 17 世纪的莱布尼兹。这是不是一个过高的评价，有待读者们去判断。至于作者全书自始至终洋溢着对有机主义的向往之情，则对任何读者都会是灼然无疑的。

五

中国的科学和文明在古代和中世纪的世界历史上，曾长期居于领先地位；本书于此做了大量的说明。古代大概只有希腊和印度，可以和中国相比；中世纪或许只有阿拉伯差可望其项背。但自从文艺复兴以来，西方的科学和思想大踏步前进，相形之下，中国便日益显示出其落后；——其故安在？这实在是历史学中一个最值得探讨的问题，而本书却没有对它给出一个明确的正式答案。也许这个问题也像许多其他类似的历史学或哲学问题一样，是一个永远的问题(perennial issue)，是永远不会有最后答案的。

有人把问题归结为：中国科学长于实用技术而短于理论思辨。所以中国历史上的科学贡献就以实用方面的居多(如四大发明)，而理

论思维(如欧几里德或牛顿的体系)则甚少。这或许是中国未能产生近代科学体系的原因。这种办法就把一个历史问题转化成了一个逻辑问题。中国在文明史上都曾贡献过什么,这是一个历史问题;中国人是不是长于或短于某种思维方式则是一个逻辑问题。几何学是希腊人(更先是埃及人)的天才的贡献,表明了希腊人确实是长于抽象思维的,但是我们没有理由因此就说,别的民族是拙于几何学的思维方式的。近代西方曾有笛卡儿、斯宾诺莎和罗巴雪夫斯基,近代中国也有徐光启和康有为,他们都曾经以严格的几何方式进行思维。几何学起源于希腊,这是一个历史事实,但我们决不能就此推论其他民族(例如中国人)是拙于几何思维的。这里惟一的差异只是事实的先后,并不是逻辑能力如何。其实,近代中国史上的所谓中学、西学之别,在很大程度上似亦可作如是观。

本书最后、最大的一章乃是作者的结论所在,它大概也是对思想史研究最富有启发性的一章。这一章的主题是比较中西双方对自然法的观念。“法”这个关键的字是law,中译文可以是法、法律、定律、规律、法则,不同的译名在涵义上有着若干出入,从而在思想推论的过程中,译文便缺少了原文那样顺理成章的说服力了。我们的思路便必须频繁地从一个轨道跳到另一个轨道上来。这是语言影响到思维的一例。又如nature一词及其衍化的形容词natural,中文可能是自然、性质、天然、自然的、天赋的、天然的,自然既是物性又是人性;说凡是自然的都是人性的,这种推论在西方是根据定义直接得出的,在中文便很难成立。中国人很难承认:自然是不可抗拒的,因此人性就是天赋的或自然的。反之,中国人强调的倒是要克制人性返于天理。我以为由于这个原因,本章的论点对中国读者似乎呈现一些特殊的困难。

本章的主旨——假如我对本章的理解没有大错的话——是要说,自从古希腊起西方就有了法的观念,法既是自然的,也是人文的。后来,就从这个概念里衍生出来了“自然法”。中国文明中虽然有人文



法的观念，但始终没有形成“自然法”的观念。我们记得近代思想与思想方法的开山祖师笛卡儿说过：世界是被铁的(自然)法则所统制着的，即使是上帝也将要服从这个铁的法则。这种自然律的观念是中国所没有的；中国虽然也承认，普遍的天道不为尧存、不为桀亡，但它指的并不是近代意义的“自然法”。“自然法”的观念之未能在思想上出现，似乎至少可以部分地解释中国之所以没有产生近代科学的原因。作为一个读者，我对他这篇宏文的论点感到美中不足的是，这里他只是就思维的逻辑条件立论，而没有具体说明：之所以呈现这一幕思想特点的历史背景和历史环节都是怎样的。不过这或许是一种苛求了。

六

最后，我仍想以回忆两件小小的往事作为本文的结束。30年前，我曾向我国科学史的权威学者钱宝琮先生请教过一个问题：从哥白尼到伽利略到牛顿的模式，是不是科学发展的惟一模式？更具体地说，中国科学如果要发展，是不是也必须走这一条道路？钱先生以十分肯定的口吻说：是的，这是惟一的道路，中国科学也必须走这条道路。前几年我又曾以类似的问题问过美国的科学史家席文(Nathan Sivin)教授，并问他中国科学在历史上有没有可能摸索出一条她自己的(不同于哥—伽—牛的，例如李约瑟所谓有机主义的)道路而达到近代科学的高度。席文教授的答复是，这个问题带有太大的假设性质，很难给出一个确切的答案。不久之后，在青岛的一次会上遇到中国科学院科学史研究所杜石然兄，我又问过他大致同样的问题：假如一个病人向一个西医求医，西医可以用一套办法治病，把病治好。我们应该说，西医是科学的。假如他向一个中医求治，中医可以另有一套完全不同于西医的办法，同样地把病治好。我们应该说，中医同样也是科学的。现在，把这个问题扩大一下：近

代科学在西方是由哥—伽—牛这条路走过来的。中国科学有没有可能走完全另一条她自己的道路,而同样达到近代的高度?杜石然兄答道:完全有可能。——不过,现在的情况,既然西方已经早有先鞭,中国就只有走西方前人已走过的路,而没有必要(或可能)再去另外摸索了。

对这个问题的答案如何,实际上涉及到对中国科学与思想应该怎样评价的问题——是它没有优越性呢,还是有优越性尚未发挥出来呢?当然,这个问题带有太强烈的假设性质,严格说来超出了历史学研究的范围。还是20世纪40年代之初,我做学生在向达老师的班上上课,向先生讲起中西交通史来,历历如数家珍,他特别强调中世纪中国的思想和文化所受到印度的极大影响。当时自己曾贸然问他:如无印度的影响,中国文化将是什么样子呢?向先生答道:历史当其成为过去以后,再回过头去看,就是定命的了。多年来,每当读史书发奇想时,总不免记起向先生这一非常之巧妙的答案,那巧妙得宛如一件完美无瑕的艺术品。

过去的文化并没有死去,而是就活在我们今天的文化之中。欧几里德几何学仍然具有其不朽的理论和实用的价值。中国古代的,特别是道家的思想,是不是能重新焕发出它的光辉,并给我们以新的启迪和智慧呢?如果现代科学确实有如作者所论断的,正由机械主义步入有机主义,我们古老的历史遗惠之中有没有什么东西是可以对世界文明做出更大的贡献的呢?这一祈向肯定是构成作者本书的基本母题之一。

近两年来,因为参与科学史研究所译校本第二卷的工作,有机会重新翻阅它。若按一部眉目分明、条理井然的教科书来要求,本书大概不免于杂芜、零乱和比例失调之讥。但是任何一个读者如肯耐心跟随作者走完中国思想史的全程,他一定随处都会发现有晶莹夺目的矿石,他一定会觉得自己是如入宝山,决不会空手而还的。



第八讲 自然权利的观念与 文化传统

原载《走向未来》，1987年第3期。

五四时期的新文化运动，尽管带有许多严重的缺点，终究不失为近代思想史上划时代的一次启蒙。陈独秀作为它的杰出的代言人，曾经不止一次地提到：深刻影响人类近代文明“最足以变古之道，而使人心社会划然一新者”有三件大事，其中之一就是法国大革命及其人权的观念。^①我们今天可以说是仍然在继承着五四科学与民主的传统，在完成她的未竟之业；但自然是在更高层的意义上，因而也就包括对五四时期一些基本论点的再认识和重新评价。

^①陈独秀：《法兰西人与近世文明》，载《新青年》1卷1号。

—

1789年法国的《人权宣言》序言宣称：“无视、蔑视和蹂躏人权，是社会灾难和政治腐化的惟一根源。”因此，法国国民议会要“庄严宣布自然的、不可转让的神圣的人权”，并建立一套“简单的、无可争议的原则”。^①所谓“自然的”权利，即天然的权利，清末以来的旧译是“天赋人权”，这一译法长期以来在我国被人们所沿用。《人权宣言》开宗明义第一条是：“人在权利上是生而自由平等的，并且永远是自由平等的。”^②第二条是：“一切政治组织的目的都在于保障自然的、不可侵犯的人权。这些权利是自由权、财产权、安全权和抵抗压迫之权。”^③第三条则规定主权在民，一切个人和团体的权力都直接来自人民。

前此13年，即1776年，美国革命的《独立宣言》序言宣告：独立乃是“自然的法律（主宰）自然的上帝的法律要求他们尊重人类意见”^④的结果。《独立宣言》正文开宗明义说，“我们认为这些真理是自明的（不言而喻的），即人是生而平等的，他们被造物主赋予了不可离弃的（inalienable，不可转让的）的权利，其中是：生命权、自由权和追求幸福之权”；而且“任何政府破坏了这些目的，人民就有权改变它或消灭它，另外建立新的政府”。^⑤当时北美各个州的权利宣言（如弗吉尼亚州），内容都大抵相同。

①②③ J. Robinson ed., *Readings in European History*, Boston, Ginn & co., 1934, Vol. 2, p. 409 — 410.

④⑤ Carl Becker, *Declaration of Independence*, New York, Vintage Books, 1958, p. 5ff.



再前此14年,即1762年,最能代表“18世纪哲学家的天城”^①理想的卢梭,在他的《社会契约论》中就正式提出了:人生而自由、主权在民,它是不可剥夺、不可转让、不可摧毁的;如果自由被强权所剥夺,那么被剥夺了自由的人民就有权重新夺回自己的自由。^②由此上溯到洛克和霍布士以前,自从新教革命以来,各派新教就都在追求着一种信仰上的天赋人权(或自然权利)。因此,马丁·路德宗教改革的第一件大事就是把《圣经》译成现代口语,撇开教权与教阶制的垄断而直接诉诸于个人的内心,使每个人都能与上帝的真理直接相通。这叫做每个人都能有按照自己的方式崇拜上帝之权。再由此上溯,某些近代自然权利的观点还可以在古希腊的智者中间找到它们的萌芽。

五四的人并没有能够进一步探索:这种在西方由美、法革命所集中体现的自然权利的观念,在传统的中国是不是存在?如果存在,是采取什么形态?又到什么程度?如果不存在,那么中国是不是也有她自己的独特的自然权利观念?这或许是今天的研究者所应该回答的问题。从历史角度对这个问题的回答,应该包括社会根源和思想根源两方面的考察在内。本文只是试图在最肤浅的层次上,初步触及这个问题的一些枝节;深入的全面的研究,有待于更多的同行学者。

二

17、18世纪所形成的近代西方的自然权利观念,被介绍到中国来是在19世纪末、20世纪初。但是正如许多西方思想的起源可以上溯到古希腊,中国本土的许多思想的起源可以上溯至先秦。孔夫子提倡仁政,仁政的基础是人,这就从正面肯定了人的价值。孟子说

^① Carl Becker, *The Heavenly City of the 18th Century Philosophers*, New Haven, Yale Univ.Pr., 1971.

^② C.E. Vaughan, *Political Writings of Rousseau: Du Contrat Social*, Pt. 1.

过“民为贵”、“君为轻”，从而为中国后世民主思想提供了重要的理论依据。孔孟虽然未用“人权”字样，但已明确提出了以人作为一个基本的价值尺度。道家讲无为，无为的理论根据是人的自然性和人本身的价值。在某种意义上，这些思想都包括有人文主义的因素。这一人本思想的传统对中国的影响是至深且巨的，乃至后世的一些帝王也都承认人民的生存权在国家政治生活中的重要性。

文艺复兴是西方文化史上的一个转折点，新的时代精神是人文主义的勃兴。在稍后大约一个多世纪以后的中国的明清之际，我们也看到有某些类似的过程。在明清的一些民主性思想中，饱含着鲜明的近代意义的人文主义的倾向。黄宗羲、唐甄等人的政治理论就把国家看做是人与人之间的一种相互关系，而并非某种神秘色彩的天命。这种人与人的关系在本质上乃是契约的而非身份的。《明夷待访录》时间上早于卢梭《社会契约论》将近一个世纪。

黄宗羲所指出的不是君权神圣而是人类自私心的神圣，这是对中世纪神权与皇权理论的公开的反题。他把人民视为主人，把君主视为仆人，甚而把君主说成是人民的灾难。他认为统治者与被统治者之间的关系乃是、或者应该是基于相互同意的协作关系。唐甄的“凡君主皆大盗”^①的命题，实际上是说君权窃取了或剥夺了本来是属于人民的天然权利。正是由于肯定人民的自然权利，他才特别强调“情”的地位。“情”实质上是自然或天性对神圣诫律（天理）的一种抗议。他提出，平等就是人人各遂其情。^②

除了上面所提到的中西双方在自然权利观念上的平行而几乎同步的发展而外，其间却也存在着不容忽视的差异。首先，中国思想有着由中国社会的特点所规定的特点。中国社会有一个源远流长的宗法传统，这一点在语言学上，可以从血缘关系的名分和称谓之中鲜明地反映出来。因而表现在理论化的方面，西方常常倾向于以个

①②唐甄：《潜书·室语》。



人为基本粒子（或莱布尼兹式的单子），^①这样的一个原子是真正的“莫破”（原子atom一词语出希腊文，a是“不”，tom是“分裂”，严复译莫破），是最后的实体，在这个基础上构造出社会和社会关系。反之，在中国则往往是从团体或集体出发而构思的。团体或集体才是最后的真实或实质，个体在其中并没有独立的存在和价值。他的存在和价值，首先而且主要的是在于作为这个集体的一员，而不是在于他本身的内在尊严和意义。他的存在和价值是由集体中派生的，而不是先天给定的、不可剥夺的。他的人格只能从属于、或者融解在一个更大的集体生命之中，并从其中得出他本身的生命权和自由权，即生命和意义。故而在信仰上，西方宗教追求的是个人的不朽；而在中国，这一点却从来就不那么强烈，因为他有一个更强大得多的集体生命（例如家族或家庭），个体生命只是由于从属这个更大的集体生命才获得自己的价值。他首先要实现的并非是他个人内在的目的或价值，而是他的家族或集体的目的或价值；和康德的基本命题“有理性的生命（人）绝非仅仅是工具，而且同时他本身就是目的”^②相反，似乎只有“有理性的生命（人）其本身绝非是目的，而仅仅是一种工具”才更能符合中国历史与中国传统思想的实际。因此之故，康德强调道德的自律，而中国伦理道德的精义则在于他律。例如，非礼勿视，这是一种他律或外律；君为臣纲，也是一种他律，是一种社会的外在约束力量。即使是强调自利、反对专制的黄宗羲，他的出发点仍是“天下之利”，仍是就人际关系而立论，而并非是像卢梭或《人权宣言》那种意义上的个人内在的天赋的、不可或缺而又不可转让的自然权利。这里包含着一种基本价值观念的分歧，它也表现在思想意识的其他领域。

与此相关的是，在中国传统里，思想的或艺术的活动，其价值大抵都不在其本身，即追求真理或追求永恒的美之类，例如诗人济

① Cf. Leibnitz, *Monadology*, Everyman Lib., 1941.

② Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Leipzig, P. Reclam, 1940, S. 70.

慈所标榜的“一件美的事物是一种永恒的欢愉”，或者王尔德所标榜的“为艺术而艺术”等。为真理而真理和为艺术而艺术的观点，从来不曾在中国思想文化史上成为主潮。当托尔斯泰在他的《艺术论》中提出评判艺术品的尺度是伦理的价值和功能时，他曾使得许多西方读者都为之惊奇不解。其实，他只不过说出了东方视之为理所当然的事。笛福笔下的荒岛上的英雄鲁宾逊，用中国的传统尺度，一点也不配成为什么可赞美的题材，他的个人奋斗并没有尽任何人伦或人与人之间关系的理想。苏武固然也是孑然一身在冰天雪地之中独自奋斗了19年，但他不是独立于人际关系之外的，他是在完成忠君爱国的伦理理想。他之所以是可赞美的，正因为尽了他的人伦。歌德笔下的少年维特不能成为中国传统文艺的理想模型，因为他也没有能尽任何人伦。通俗小说中英雄的结局，一定要博得封妻荫子，光宗耀祖。就连贾宝玉出家，也得要事先蓝田种玉而且高中乡魁，做到忠孝双全，然后才有资格了却尘缘。否则，就通不过中国人的世界观这一关。这不仅是作者个人的局限，还有着整个民族文化的深厚背景。而在洛克、卢梭和美、法革命的思想理论家那里，首先是个人与集体双方之间的契约，然后在保证个人的自然权利不受侵犯的前提条件下，才谈得到尽任何社会义务。一旦这个原始的契约遭到破坏，每个个人就都立刻回到自然状态。在中国的传统里，很少有什么思想体系是建立在以个人为单子的基础之上的。相对说来，老庄最为重视个人的地位，但是他们的立场仍然并非以单子式的个人为前提，而是先假定有一个超个人的伦理社会网络，个人只不过要逃避这个网络或枷锁而已。在古代中国并没有原子论；中世纪以来，我们几乎找不到任何一家思想是以一种明确无误的方式根据个人的不可剥夺的权利在立论的。即使为个人的权利辩护，也只能是出之以经院哲学说经的形式，即引经据典，而不是根据“自明的真理”，即自然权利。下迄19世纪末，康有为变法，在理论上仍须乞灵于古代圣人的微言大义，而非近代个人的天赋人权。这或许是传



统中国与近代西方两种文化精神最为不同的所在。西方的权利观诉之于自然原则，中国的权利观诉之于权威原则。与此相应，两种不同的思路就分别是：集体的价值取决于它对个人所贡献的服务和个人的价值取决于他对集体所贡献的服务。

因此，中国近代历史发展就出现了那么多的曲折，它们都可以联系到这样的一种思想斗争：在中国近代化的过程中，个人的觉醒与自然权利的自觉，注定了要和传统的超个人的集体意识发生严重的冲突。基于个人自然权利的思想体系很难和基于超个人的集体的思想体系互相调和一致，中国既然步入近代，就不可避免地要在某种程度上要接触和接受西方的思想论证和价值观念（例如源于西方的各种主义）；但是它们之能被接受，却又必然只能是纳入中国的思想轨道。他们口头上或字面上所移植的东西必须在实质上适应于传统文化中根深蒂固的精神才能生根并成长。这一点并不能一蹴而就，因而往往他们使用的名词是来源于近代的、西方的，而其内容实质在实践上却仍然是道地的传统中国的。要了解中国近代思想的秘密，或许我们应该在这里面去寻求解答。

其次应该提及的是，直到19世纪中叶，中国从来没有发生过一次科学革命，像16、17世纪西方所经历的那样，也并没有出现过严格意义上的近代科学。近代科学是左右近代思想与近代世界观的一个极其重要的因素。这一点在近代西方，从培根、笛卡儿到康德，到当代的罗素、维特根斯坦可以说莫不皆然。文化史上这一极其重要的因素，却似乎每每被治中国思想史者忽略过去了。近代科学，具体地说即牛顿体系，是19世纪70年代才被李善兰正式介绍给中国知识界的，尽管17世纪初徐光启已经酝酿着一条通向“自然哲学之数学原理”的道路了。近代科学的世界图像基本上是原子式的或单子式的，由此产生了铁的自然律的观念；笛卡儿认为，就是上帝也得服从自然律。这种铁的自然律的观念，以及上帝也必须服从铁的自然律的观念，在中国如果有的话，也从来没有占有过主导地位。

人性(human nature)也是自然(nature)的一部分,因而也就当然是自然的(natural)或天赋的,因此凡是属于人性的即理所当然地是自然权利,人天然地(自然地)就有权享有属于人性的一切;——这一推论是在逻辑上以及政治上都只是自然而然的,或者说,是自明的、不言而喻的;但是它却必然会成为与“存天理、灭人欲”针锋相对的反题。自然律的观念的确立和自然权利观念的形成,两者之间存在着一种自然的或天然的同盟关系。然而在中国却始终没有出现一种强而有力的、由自然科学所派生的自然律的观念,也没有形成与之相联系的自然权利的观念,在中国看不到西方那种由不可变易的自然律过渡到无可置疑的自然权利的自然而然的逻辑推论。我们此处不能详论缺乏近代科学对近代中国思想所造成的严重后果,这里只是要说明:在社会观以及在自然观方面,中国的传统的背景都与近代西方迥乎不同。传统中国确实也有她自己的自然权利的观念和理论,但对这类权利之所以是天赋的或自然的,其论证大多是基于人道或人情(如不忍人之心、不忍人之政,等等)立论,而不是和近代科学意义上的自然律的观念相联系在一起的。

三

中国进入近代以后,不仅传统的社会结构逐步瓦解,而且也是在这个时候开始接触到了近代自然科学。也正是这个时候,从西方正式传来了自然权利的学说和国家契约的理论。进化论和天赋人权论为中国思想界在传统范围之外开辟了一个全新的视野,提供了一种全新的思想方法和一种全新的世界观。原来人类并不是沿着什么仁义道德、三纲五常的大道走过来的,而是通过物竞天择、适者生存的途径由猴子变来的。原来国家和政权并不是什么圣人制作的结果,而是自由的人民通过自由协议的契约的产物,是随时、随地、随意可以改变的。圣人制作和名教统治都不是什么垂宪万世的东西;



永恒不变的只有个人的天赋人权或自然权利。毫无疑问，这在思想意识上，对传统封建宗法的专制制度及其理论提出了最尖锐的挑战。这是清末中学与西学之争或旧学与新学之争的基本内容之一。西学阵营的最高理想在于建立一个自由竞争的社会和一个代议制的政权。但是，一种文化要和自己的传统进行彻底的决裂，这在理论上是难以自圆的，在实践上是做不到的。

1896年，严复译老赫胥黎的《天演论》问世，同时梁启超在湖南时务学堂宣扬“民权平等之说”^①而被顽固派唾骂为非圣无法。其实梁启超当时还并没有真正接触到近代西方的思想理论，这从他编的《西学书目表》中可以检证。所谓的“民权平等之说”，来源有三：一为黄宗羲，一为康有为的“公羊学”，一为严译《天演论》；但是这些经过他的综合，已经足以成为《翼教丛编》保守派阵营的主要理论敌手。这次论战是传统君权等级制与带有近代色彩的民权平等之说二者在近代史上的第一次正面交锋。随后，张之洞的提法“知君臣之纲，则民权之说不可行”，而且只要“民权之说一倡”，就会造成“纪纲不行，大乱四起”^②，则代表了正统派的观点，但又正由于正统派观点所代表的社会基础还没有彻底改变，所以这种观点基本上就得以长期保存了下来，尽管词句上略有变化。

严复大概是近代第一个正式输入自然权利观念的人。他正式提到人生而自由乃是真正天赋的，侵犯他人的自由是违反天理。于是，天赋的自由权就第一次被提高到等级制的纲常伦理之上。他大概也是第一个正面介绍了卢梭的“尊民抑君”之说^③的人。当然，严、梁一辈人对西方自然权利观念的理解还只是幼稚的、肤浅的，但是任何思想理论的发展都是由此阶段进步到深刻成熟的阶段的。这是一个必须经历的过程。这里还应该提到的一点是：他们的理论不仅是

①参阅苏舆编《翼教丛编》有关部分。

②张之洞：《劝学篇·正权》。

③《严复诗文集·辟韩》。

当时西学阵营的主要思想来源，而且也为尔后的民主革命提供了若干重要的思想资料 and 思想来源。

中学、西学之争，在政治观念上就是君权神授与人权天赋之争，在文化观念上就是体用之争。关于所谓体用，代表当权派的最著名的提法是：“中学为体，西学为用。”^①类似的提法似乎最初应数冯桂芬所提出的“以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术”^②，即主辅的关系。不过，这里似乎应联系到他们不同的时代背景：在早期新学派那里，这种要求西学的微弱的呼声表示出他们对传统文化的怀疑和背离；而在张之洞那里，西学为用则是用以维护中学之体，是针对着非圣无法的民权平等之说而发的。两者的历史意义大异其趣，前者是承认中学的独尊地位已经动摇，是在为西学争地盘，而后者则是维护这个已经动摇了的中学的独尊地位。故此，张之洞的中学为体、西学为用才被严复讥之为非牛非马，严复甚至还曾提出过“自由为体，民主为用”^③的口号。

戊戌变法失败以后，梁启超写出了一系列的文章，宣扬西方思想，把霍布斯、卢梭、边沁等人介绍给中国。此时，他才正面提出：人是生而具有平等的权利的，因而是生来就享有自由的；这些权利是自然所赋予的（天赋的），不分等级高下。中国的知识界到了这时候，才正式跳出传统的思想轨道，开始采取另一种与传统迥然不同的思想方式和方法。一部分人才开始认为，人应该献身于个人自由的理想而不是某种超个人的伦理理想，连很多民主革命派的思想最初也是从严、梁等人那里得到启发的。基于自然权利观念的思想体系从此逐渐在知识界形成一种普遍公认的信条，这一时期的思想界代表人物如蔡元培、陈独秀等都曾多次宣扬过人权观念以及“自由、平等、博爱”的口号。目前年长的人大概都还清楚地记得，

① 张之洞：《劝学篇·正权》

② 冯桂芬：《校邠庐抗议》。

③ 《严复诗文集·原强》。

到国民党的党化教育之前，这些口号在学校里、在出版物上已经正式取代了传统的纲常名教，作为指导原则。再往上溯，在辛亥革命时期前后，确实也曾有一些人是认真信仰基于这种理论的代议政体的，包括当时杰出的领袖如孙（中山）、黄（兴）、宋（教仁）等人。其中宋教仁还因为宣传议会政治和责任内阁而被袁世凯的刺客暗杀。这种从西方移植过来的自然权利观念，在二、三十年的时间里，为什么竟没有能在中国的土地上生根和成长？那原因恐怕仍然应该求之于两个方面：一方面是中国缺乏适合的土壤，她的传统社会基础和结构惰性太大，任何思想体系不适应自己的基础的，就注定了不能成长；另一方面则是新的观念必须与传统相结合成为本土的，才能具有真正的生命力。这个结合或融会贯通的工作，严、梁一辈人虽也做了一些，但在草创时期不可能很成熟。随后，这个工作反而轻易地被忽略了。

如果说，前近代的自然权利观念表现为传统的中国方式，那么就可以说到了近代它却越来越采取了现成的西方表现形式。辛亥革命直接采用了西方自然权利的理论作为基本的思想武器。邹容号召中国人民学习孟德斯鸠、卢梭和《独立宣言》，推翻君主专制，目的是使人人都能享受自己的天赋人权。陈天华号召20世纪的中国应该开创一个民主制的和文明的时代，重建人们天赋的自由和平等。这一时代精神具体的法典化，就表现为辛亥革命的《临时约法》，它模仿美、法革命的原则，要点在于肯定天赋的自由权并设计一种足以保证这种天赋自由权的国家和政府的形式。在某种意义上，它是近代化的知识分子的理想和热望的结晶。然而，当本土的条件不适于它的成长时，被移植过来的外来观念是不可能真正生存和持久的。当时的民主革命派对于本土的传统力量缺乏应有的认识和对策，所以袁世凯轻而易举地就把《临时约法》当成废纸一张。这正好说明徒法不足以自行，一种理论或理想的实现，需视当时当地的物质条件而定。从那个时期以后，中国也曾出现过不止一部宪法，每一部

虽然也都冠冕堂皇地列举了一些公民的基本自由权利，但大都是一纸空文，从来没有兑现过。理解历史现实，决不能仅凭白纸黑字的条文。梅茵的《古代法》，大概其中只有“从身份到契约”一语最为一般读者所熟悉；但他的另一个基本论点，即任何体制，从它法典化的一开始，就是朝着破坏它自己的方向前进的，似乎更为深刻地道出了法律条文与历史现实之间关系的真相。

因此，自然权利虽然也就是孙中山三民主义中民权主义的理论依据，但那却是国民党的党化政策所从来不曾容许其实行的。从戊戌到辛亥到五四，中国思想的近代化（不是现代化，现代化应该是后近代[post-modern]）曲折漫长，原因之一在于传统的束缚力量太大，正统的儒家和新儒家（道学家）大多都是等级制和身份制的拥护者；因此要完成一场由中世纪到近代的过渡，亦即一场“从身份到契约”的转变，把人从森严的等级制的禁锢之下解放出来成为像飞鸟一样的自由人，那就需要用一种强而有力的武器冲击正统的思想体系。自然权利观念的高扬和打倒孔家店的实践，乃是理论的需要，也是历史的必然。五四运动的使命虽则是要完成一场“由身份到契约”的历史变革大业，但它的缺陷却在于没有能处理好对待历史文化传统这一非常复杂的问题。德先生、赛先生（科学和民主）理所当然地是、而且应该是五四的两面大旗，但是对待本民族的历史文化传统又怎么办？批判地吸收或继承，——但怎样批判、扬弃、继承？又如何与外来的思潮相融合？这是一个非常复杂的现实与实践的问题，单凭一两句空洞的原则是解决不了的。我们不妨回顾一下中国历史上两次中外思想文化的交流。一次是印度佛教与佛学的输入，从东汉一直到唐代，前后经历了八九个世纪，才完成了它的本土化的过程。另一次是耶稣会士夹带着他们的西学东来，从明末到清中叶，前后经历了两个世纪，但除了天算知识在少数学者中间传授而外，它根本没有完成一个本土化的过程，因此在思想文化上的影响是微不足道的。自从1915年正式提了科学与人权两个口号以



来, 至今已经 70 年了, 自然权利的观念似乎一直不曾认真地被人研究过, 当然更谈不到与本民族文化的比较和融合。自然权利观念未能很好地本土化, 这是中国思想未能成功地近代化的原因之一; 它未能使自己适应于本土的物质环境和条件, 所以尽管五四运动响应了历史发展的要求, 但它毕竟未能完成它的历史使命, 一个高度科学化与高度民主化的近代社会并没有能建立起来。完成本民族的历史使命, 是不可能靠简单搬运外来的现成观念和思想的。

另一点值得记取的是, 近代中国民族危亡的紧迫感成为压倒一切的中心课题, 并对一切思想留下了深刻的烙印; 这一点, 一般说来, 对于古代或西方的自然权利观念并不是作为背景而存在的。戊戌变法维新的目的是救亡图存。五四运动则是以反对“巴黎和会”把德国特权转让给日本而直接爆发的。“一二·九”运动是全民族抗日战争的序幕, 随后的民主运动要求结束国民党的一党专政, 也是着眼于更紧迫的抗日战争的需要而提出的。自然权利的观念是近代(前现代)民主运动的理论基石, 但一切中国近代民主运动的直接目标却更多地不在人权而在救亡。这是自然权利的观念在中国与在西方不同的历史背景。在近代中国总是受着一个更迫切、更重要的集体的目标——民族生存——所制约, 因而它的着眼点就更多地不是个人而是集体。这一点又恰恰能够更好地符合中国民族传统文化传统, 即轻个人而重集体, 个人永远从属于集体之下。这里的论证方式大致是: 给人民以他们的自然权利, 国家就能够独立富强而不致亡国灭种。这里, 人权是手段, 并不是目的。因此, 归根到底, 它仍然不是真正西方意义上的天赋权利, 它并不具有其内在的、不可剥夺的、不可转让的独立价值, 它只是一种方便的手段; 换句话说, 它并不构成最终的价值实体, 以及由之而构造起来的一套价值体系。近代西方的自然权利所针对的是剥夺了他们这种权利的旧制度(*ancien régime*); 其目的则是如卢梭所说的, 要夺回自己天然的权利。在近代中国, 自然权利仍然是在为一个更高的目的而服务的手

段，故而就不是西方原来那种意义上的自然权利了。自然权利与救亡图存两者虽不必互相排斥，但毕竟前者被当作后者的一种工具或手段，成为了充其量也只是第二位的、从属的东西。集体的生存仍然压倒了一个人的权利。

透过这样一个漫长时期的历史网络的背景来观察，似乎有助于理解自然权利观念在中国的特点及其复杂性。西方的看法是把个人当作单子，中国的看法则是把个人当作细胞。但有一点是古今中外所共同的，即在紧急状态（例如战争）需要的借口之下，个人权利是要受到侵犯或限制的。只不过，由于近代中国历史的特殊性，非常状态的东西反倒成为了常态而已。统治者是惯于用各种紧急需要为借口，实际上是在限制或剥夺人民的生命权和自由权的。这在历史上已屡见不鲜。目前我们的现代化已懂得强调法制。讲法制当然就要重视人权，在这方面向古人学习、向外国学习都是必要的。但是更重要的是不应该重蹈覆辙，既不应该简单地割断或砸烂旧的文化传统（因为那毕竟是割不断也砸不烂的，它活在我们民族的血脉里、骨髓里），也不应该简单地照搬外来的思想或观念（因为那是不能现成移植过来的，它只能加以咀嚼、消化和吸收而成为自己的营养），这里没有一个现成的蓝图可循，无论是古代的、西方的或苏联式的。我们希望，经过一次深刻的反思而吸收历史的教训，汲取一切时代和一切国度的思想的和文化的遗产，包括自然权利理论的合理成分在内，来丰富自己文化和思想的营养，根据自己现实条件加以调整和融化。思想本身没有它自己的历史，它总是受制约于社会现实的。

如果说中西双方的立足点不同的话，那么同样可以说双方有关自然权利的目标和目的也不同。我们没有理由用西方观念和背景所形成的坐标来衡量中国的人和人权的观念；否则理解中国的观念时，就可能有对传统趋势估计过低而对外来冲击估计过高的危险，或者说过低估计现实生活的力量而过高估计思想理论的作用。这一



点是一个严谨的历史学家所应该力求避免的。当然，中国不可能也不应该自外于人类历史发展的总潮流和总趋势，但她却必须是通过她自己的独特的道路而加入到这个普遍的历史潮流之中去。

四

近代西方思想体系所由以出发的自明的公理，是自然人、是个人、是自然状态之中的个人；然后由这些个人根据自愿的契约行为组成政治状态（civil state），而政治状态的根本目的则在于保障个人的自然权利。自由、平等等等，都是从个人独立存在的价值里面推导出来的。但在中国传统的思想方式上，这个推论的方式则正好相反，即个人只是由集体所派生出来的东西。但是却没有理由认为双方的这一分歧是先天注定的，因为它们都是历史的产物，所以是随着历史的发展而发展的，并且是会随着历史的改变而改变的。重要的是，我们应该正视这个分歧并研究这个分歧。

由个人出发，故而贯穿着西方自然权利的代言人们的理论的那条中心线索是个人与集体的对立，他们时时处处所关注的是要防止集体侵犯个人权利。个人权利是目的，集体只是为此目的服务的手段。贯穿着中国传统理论的中心思想，是个人与集体的统一；在这个统一体中，个人是浸没并融解在集体之中的，此外个人绝没有他自己独立存在的价值或权利。以个人的自然权利为前提，所以一种外在的、强制的约束力就是一种必不可免的恶，它形成了统治者与被统治者的关系。在传统的中国思想方式里，个人与集体的关系从来都不应是对立的、矛盾的、冲突的，在上者与在下者的关系是教导与受教育的关系。在上者是君师，而在下者则是子民。君师合一，以吏为师，君统与道统合一，权威原理与真理标准合一。子弟服从家长的意志乃是天然的义务，国家是圣人的制作而不是自由的个人互相协议的契约。

这就涉及了个人主义和集体主义两种不同的理论体系。凡是在历史上流行过的理论体系总是有其合理性的内核的，也总免不了有一大堆的弊端。这里并不想从理论上分析和评论它们两者的是非功过或优劣短长。从根本上说，近代西方理论思维最突出的代表人物如霍布斯、亚当·斯密和康德等，都是以人性中的自利作为自己立论的最根本的出发点的。霍布斯在《利维坦》中的前提是在自然状态中人人相与为敌，人人都是豺狼，专门利己、毫不利人；他由此而推论出国家的起源的必然性及其本质。斯密在《国富论》中的基本理论前提是把一个“经济人”(homo economicus)作为单子，这个经济学的质点是惟利是图的，他由此出发推论出一个自由竞争的市场经济的运动规律。康德在《历史哲学》中提出：人与人之间的对抗，乃是社会历史发展的动力，即他所谓的“非社会的社会性”。可以设想：假如把斯密的前提经济人换成为一个道德人，即在一个经济社会中每个人都毫不利己，专门利人；或者把霍布斯的政治人或豺狼人，换成为一个道德人，即在一个政治社会中人人都是尧舜，满街都是圣人；或者把康德所说的人与人在社会中的对抗换成为人与人之间的互相爱护和互相帮助；那么可以肯定他们的（以及事实上绝大多数近代西方理论大师们的）全部的理论大厦就都会彻底崩溃、瓦解。当然，纯粹的道德人和纯粹的自然人、纯粹的利他者和纯粹的利己者，在事实上都不存在，但是他们在理论上的抽象存在，却构成不同思想体系的出发点；正有如几何学中的点和线、力学中的质点和质量，都不是事实的存在，只是抽象的存在，但没有这个抽象的存在，理论的大厦就无由建立，而事实也就无从得到阐明。

自文艺复兴以来，近代西方文化的根本精神是人本的或人文的，这里的人都是指个人；所谓近代意识的觉醒，实际是指个人的觉醒。康德被文德尔班誉为代表近代自我觉醒的高峰。而康德的自律，归根到底乃是一种内在的、超感的、个人的东西，是个人的觉醒。从古希腊以来，人之所以为人，就被看作在于其有理性、能思想。苏



格拉底认为“知识就是德行”(中国历来的传统,从不认为知识就是德行);亚里士多德认为人是有理性的动物,最高的生活境界乃是沉思。^①下迄近代,笛卡儿的出发点是“我思故我在”,“理性是使我们有别于禽兽的惟一的東西”。^②帕斯卡反复申说:人就是为思想而生的,人的全部的尊严就在于思想。^③斯宾诺莎强调的至善就在于认识。他们都认为这种个人生活的本身即是自足的、至善的。这种崇理智于上位的态度,——这种近乎尼采《悲剧的诞生》中所描述的日神阿波罗式冷眼旁观的态度,——大概决不会成为注重伦理实践、强调太上立德的中国传统思想的人生理想。在中国传统思想里,决不会把一种自足的、沉思的个人生活当作是人生理想。人之所以为人、人之异于禽兽,并不在于他自身有什么内在的价值要实现,而在于他能对别人尽自己的伦理义务;圣人者人伦之至也,就是说他能把人与人之间的关系实现到最高、最大的限度。人道的极致在于尽伦,而不在于像西方传统所说的那样,充分发展个人的自由的理性生命。诚然,内外是统一而不可分的,但是归根到底,就逻辑而言,仍然有一个主从的问题,究竟哪一个为目的:是个人,还是集体?这或许就是个人主义与集体主义两种思想体系的理论分野。虽然中国也曾标榜过内圣外王之道,但内圣决不是自足的,它的极致仍然需要外王,格致(思想认识)的最后归宿仍然在于治平,而决不是把纯思辨的生活当作是人生的最高境界。

比较一下中西双方人生理想之不同,或许要牵涉中西文化异同的讨论。自从清末以来,这一讨论就成为一个热门题目了。我想大致可以把对它的见解分为两类。一类认为,这个不同乃是两者本性或本质的不同,从100年前郭嵩焘和严复两个人“论析中西学术异

① Plato, *Dialogues(Meno)*; Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Everyman Lib.V.10,Ch.7.

② Descartes, *Discours sur la Méthode*, Pt.1.

③ Cf.Pascal, *Pensées*, Brunshvicg ed., 1912, § 346—8.

同，穷日夕不休”^①，直到20世纪五四时期梁漱溟先生的《东西文化及其哲学》都可以归入这一类。另一类则认为，这个不同乃是两者历史发展阶段的不同，基本上并非是质的差异。它在30年代开始流行，其中不但有马克思主义者，也有非马克思主义者，例如冯友兰先生即是。冯先生就认为，中国与西方之不同就在于中国缺少了一个近代；而且冯先生认为，以子学时代、经学时代划分上古与中古的办法，对于西方文化思想史来说也同样是完全适用的。^②解放以后，似乎总的倾向是认为，双方精神面貌的不同，实质即是反映着双方社会历史发展阶段的不同。大致相同的历史发展阶段，应该有着大体相同的思想文化面貌；因为归根到底，上层建筑的意识形态乃是由基础所决定的，并且是与基础相适应的。但是在这两类之外，从逻辑上说，应该还容许有一个中间的第三类，即认为双方的不同既是质的不同，也是阶段的不同。这种看法似乎有多元论之嫌。例如，它可以把双方的不同也归结为民族性的不同，而同时并不认为民族性就单纯是阶级性的反映。以阶级性为函数中的惟一变数，这是一元论；认为民族性并非单纯是阶级性的反映或表现，就是多元论了。对于这样的大题目，这里不想轻率做出任何结论。这里只想提出这样一点意见：即，一切社会性都是在历史过程中形成的，并且不是先天给定的，所以也要随着历史的变化而变化。强调阶段的不同，主要是从物质条件的发展方面着眼，而强调质的不同则主要地是从精神和思想本身的发展方面着眼。精神或思想虽则必定是在一定物质条件的基础之上形成的，但是一旦形成之后，却又有其相对的独立性，它本身就形成一个传统而反过来对历史的发展起到一种制约作用。它并非简单地仅仅是物质条件的消极反射或反映而已。就这种意义而言，对一种思想理论的探讨就不应该仅仅限于它的历史作用和价值。例如一个数学公式是真理，其意义决不仅仅限于它

①王遽常：《严几道年谱》，第7页。

②参见冯友兰：《中国哲学史》，1935年版，下卷。

的历史价值如何，即它在历史上是怎样形成的，起了什么历史作用等等。它作为真理，还有它自身的独立的理论价值。因此，上述第一类的工作就并不是——像第二类所往往认为的那样——全无意义的工作。第一类工作偏重枝干和花叶的比较，第二类偏重于根本；第三类则倾向于取其全貌，——假如多元论在这里不足成为一种诟病的话。

从这里再回到我们的本题：个人究竟有没有其内在的、独立的尊严或价值，还是仅仅是一种工具，其目的只不过为了完成某种外在的、人际关系的需要？康德在讲实践理性时所反复强调的一个中心思想是：人本身就是目的，因此就决不能把他当作是一种工具或手段，“目的王国”和“自然的王国”是根本不同的，——这可以看作是近代西方自然权利理论的最完整而又最精炼的哲学总结。与此相反，中国传统的论点则似乎强调人作为工具的价值的那一面。此外，似乎也应该考虑，个人和集体二者可不可能而且应不应该有一个更高级、更完美的综合，使二者并不成为互相对立的、互相排斥的和互不相容的。

最后一个有关的问题是：一般地说，我们可以承认历史发展阶段论有其合理性，但是具体地说，自然权利观念所反映的西方式的个人主义思想体系，是否就是人类思想发展史上一个必经的阶段？对于这个问题，我想先不妨联系到另一个问题去着想。上面提到过近代科学和近代思想之间的关系：近代科学的古典体系（即牛顿体系）理解物理世界的方式，就正是自然权利论者所理解人事世界的那种方式。我们不妨追问：自然科学之走向其近代的阶段，是不是一定要经过牛顿体系的道路，或者一定要采取牛顿体系的形式？在前近代的历史时期里，中国也曾为世界科学史上有过她的光辉灿烂的一页，她的科学成就也曾为世界文明史上居于领先的地位。中国的古代科学在许多方面和西方近代科学中占主导地位的那种原子论式的思想体系和方法是迥乎不同的，它有没有可能不经过牛顿的体

系而完全独立地摸索到另一条她自己的通向近代科学的道路呢？如果对这个问题的答案是肯定的，那么对前一个问题的答案也可以是肯定的，即中国思想完全有可能不经个人主义思想体系的阶段而进入近代。当然，对前一个问题的答案如果是否定的，却并不意味着对后一个问题的答案也必须是否定的。

个人主义的思想体系和集体主义的思想体系，两者都有其悠久的历史，并各曾起过其重要的作用。如果我们以中国传统对比西方近代，则前者似乎更多地倾向于集体而后者更多地倾向于个人。两者似乎各有其过与不及之处。既然如此，我们是否能设想另一个更高一级的综合作为出发点？本民族的传统是不可能完全割断的，但也不应该全盘加以继承；外来文化是不应该完全排斥的，但又是不可能全盘接受的。或许这就是摆在近代中国面前的、需要解决而又始终没有能很好解决的课题。



哲学原著选读

一、柏拉图：《理想国》

文中的对话者“苏”为苏格拉底，“格”为格劳孔。前者实际上是柏拉图思想的代言人。

节选自郭斌和、张竹明译本，北京，商务印书馆，1986。



第五卷

格：……

但是，如果我们让你这样滔滔不绝地讲下去，亲爱的苏格拉底，我担心你将永远说不到那个你答应要解答的问题上来。这个问题是：我们所描述过的这样一种国家是否可能实现？如果可能，又怎样才能实现？我承认，你的国家如能实现，那是非常理想的；你没有描述到的，我还可以替你补足。我看到全国公民在战争中互不抛弃，彼此以兄弟、父辈、儿子相待，使他们无敌于天下；如果再加上女兵，或同男兵并肩作战或为了吓唬敌人，一齐努力，使他们无往不胜。我还看到你没有提及的种种平时在国内的好处。这些我都承认。如果这种国家实现的话，还有其它说不尽的好处，你也不必再去细讲了。但是，让我们立即来只说明这个问题：这是不是可能？如果可能的话，又怎么才可能？其余一切，我们不谈。

苏：你这是对对我的议论作了一次突然的攻击，对我的稍微犹豫你一点也不体谅。你或许不知道，我好不容易刚躲开了头两个浪头，你如今紧接着又向我掀起了第三个浪头，也是最大最厉害的一个浪头。等到你看到听到了这个浪头，你一定会谅解我，承认我的担心和稍作犹豫是自然的，因为要提出来讨论的这个议论是如此的奇特怪异。

格：你越是这样推诿，我们越是不能放你走；无论如何，你一定得告诉我们，这种政治制度怎样才能实现。因此请讲下去，不要再浪费时间了。

苏：好吧，我们首先要记得，我们是从研究“什么是正义”，“什么是不正义”的问题走到这儿来的。

格：是的，那又怎么样呢？

苏：哦，没有什么。问题在这里。如果我们真找到了什么是正义的话，我们是不是要求一个正义的人和正义本身^①毫无差别，在各方面都完全一模一样呢？还是，只要正义的人能够尽量接近正义本身，体现正义比别人多些，我们也就满意了呢？

格：哦，尽量接近标准就可以使我们满意了。

苏：那么，我们当初研究正义本身是什么，不正义本身是什么，以及一个绝对正义的人和一個绝对不正义的人是什么样的（假定这种人存在的话），那是为了我们可以有一个样板。我们看着这些样板，是为了我们可以按照它们所体现的标准，判断我们的幸福或不幸，以及我们的幸福或不幸的程度。我们的目的并不是要表明这些样板能成为在现实上存在的東西。

格：你的话是真的。

苏：如果一个画家，画一个理想的美男子，一切的一切都己画得恰到好处，只是还不能证明这种美男子能实际存在，难道这个画家会因此成为一个最糟糕的画家吗？

格：不，我的天啊，当然不能这样说。

苏：那么，我们说我们不是在这里用词句在创造一个善的国家吗？

格：确是如此。

苏：那么，如果我们不能证明一个国家能在现实中管理得象我们所描述的那样好，难道就可以因此说我们的描述是最糟糕的理论吗？

格：当然不可以。

^① “本身”，即柏拉图的理念。



苏：道理就在这里。但是，如果我为了使你高兴，设法给你指出，在什么情况下和在哪个方面我所描述的这些东西最可能接近实现。请把你前面同意过的话再说一遍。

格：什么话？

苏：凡是说过的都一定要做到，这可能吗？还是说，真理通常总是做到的比说到的要少？也许有人不这样认为。可是你同意不同意我这个说法？

格：同意。

苏：那么，你就不要老是要我证明，我用词句描述的东西是可以完完全全地做得到的了。不，如果我们能够找到一个国家治理得非常接近于我们所描写的那样，你就得承认，你所要求的实现已经达到，你已经满意了。你说你满意了没有？我自己是觉得满意了。

格：我也觉得满意了。

苏：第二件要做的事情看来是，设法寻找和指出在现行的那些城邦法制中是什么具体缺点妨碍了他们，按照我们所描写的法制去治理它；有什么极少数的变动就可以导致他们所企求的符合我们建议的法律；如果一项变动就够了，那是最好，如果一项不行，就两项，总之变动愈少愈小愈是理想。

格：确是如此。

苏：那么，我们可以指出，有一项变动可以引起所要求的改革。这个变动并非轻而易举，但却是可能实现的。

格：那是什么变动呢？

苏：哦！我想我已临近我们所比拟的那个最大的怪论之浪了。然而我还是要讲下去。就是为此把我淹没溺死在讥笑和藐视的浪涛当中，我也愿意。好，现在听我讲下去。

格：讲下去吧。

苏：除非哲学家成为我们这些国家的国王，或者我们目前称之为国王和统治者的那些人物，能严肃认真地追求智慧，使政治权力

与聪明才智合而为一；那些得此失彼、不能兼有的庸庸碌碌之徒，必须排除出去。否则的话，我亲爱的格劳孔，对国家甚至我想对全人类都将祸害无穷，永无宁日。我们前面描述的那种法律体制，都只能是海客谈瀛，永远只能是空中楼阁而已。这就是我一再踌躇不肯说出来的缘故，因为我知道，一说出来人们就会说我是在发怪论。因为一般人不容易认识到：除了这个办法之外，其他的办法是不可能给个人给公众以幸福的。

.....

格：那么，哪些是真正的哲学家呢？

苏：那些眼睛盯着真理的人。

格：这话很对，不过你所指的究竟是什么意思呢？

苏：和别人讲很难说得明白，但是和你讲，我想，你会同意我下述论点的。

格：什么论点？

苏：美与丑是对立的，它们是二。

格：哦，当然。

苏：它们既是二，各自则为一。

格：是的。

苏：我们可以同样说别的相反的东西，正义与非正义，善与恶，以及其它类似的理念。这个说法作如下表述也能成立：就它们本身而言，各自为一，但由于它们和行动及物体相结合，它们彼此互相结合又显得无处不是多。

格：你说得对。

苏：那么，我这里一定要划一条线把两种人分开来。在那一边是你说过的看戏迷、艺术迷、爱干实务的人；在这一边是我们所讨论的这种。只有这边的这些人才配叫做哲学家。

格：你说的是什么意思？

苏：一种人是声色的爱好者，喜欢美的声调、美的色彩、美的



形状以及一切由此而组成的艺术作品。但是他们的思想不能认识并喜爱美本身。

格：确实如此。

苏：另一种人能够理解美本身，就美本身领会到美本身，这种人不是很少吗？

格：很少，很少。

苏：那么，一个人能够认识许多美的东西，但不能认识美本身，别人引导他去认识美本身，他还总是跟不上——你认为这种人的一生是如在梦中呢，还是清醒的呢？请你想想看，一个人无论是睡着还是醒着，他把相似的东西当成了事物本身，他还不等于在梦中吗？

格：我当然要说，他的一生如在梦中。

苏：好，再说相反的一种人。这种人认识美本身，能够分别美本身和包括美本身在内的许多具体的东西，又不把美本身与含有美的许多个别东西，彼此混淆。这个人的一生，据你看来，是清醒的呢，还是在梦中呢？

格：他是完全清醒的。

苏：那么，我们说能有这种认识的这种人的心智具有“知识”，而前一种人，由于只能有那样的“意见”，所以我们说他们的心智有的只是意见而已，这样说不对吗？

格：当然对的。

苏：假使那个如我们所说的，只有意见、没有知识的人，大发脾气，不服我们的说法，说我们是在欺骗他，那么，我们要不要好言相慰，然后婉转地让他知道，他的心智是不太正常的呢？

格：我们应该婉转地让他知道这一点。

苏：那么让我们想一想对他该说些什么话吧。我们要不要这样说：他们有知识，我们非但不妒忌，反而很高兴。然后再问他肯不肯答复下面这个问题：“一个有知识的人，总是知道一点点的呢还是一无所知的呢？”你来代他答复一下看。

格：我将这样答复——“这个人总是知道一点点的”。

苏：这个“一点点”是“有”还是“无”^①？

格：“一点点”是“有”，“无”怎么可知呢？

苏：因此，即使从一切方面来考虑这个问题，我们都完全可以断言，完全有的东西是完全可知的；完全不能有的东西是完全不可知的。

格：是的，完全可以这样断言。

苏：好，假使有这样一种东西，它既是有又是无，那么这种东西能够是介于全然有与全然无之间的吗？

格：能够是的。

苏：那么，既然知识与有相关，而无知必然与无相关，因此，我们必须找出和无知与知识之间的状况相对应的东西来，如果有这种东西的话。

格：是的。

苏：不是有一种我们叫做“意见”的东西吗？

格：有的。

苏：它和知识是同一种能力呢还是另一种能力呢？

格：是另一种能力。

苏：意见与知识由于是不同的能力，它们必然有不同的相关者。

格：必然有。

苏：因此，知识天然地与有相关，知识就是知道有和有者的存在状况。不过等一等，这里有一个区别，我认为必须把它说明一下。

格：什么区别？

苏：让我们把我们身上以及其它一切东西所具有的功能归并起来作为一个类，即，使我们能够做各种力所能及的工作的“能力”。例如视、听就是我们指的这种能力^②，如果对我所指的这个类你和我有

^① “有”、“无”或译为“存在”与“不存在”。

^② 官能。



相同理解的话。

格：我也这样理解。

苏：那么让我把我对这些功能的印象告诉你吧。我看不到功能有颜色、形状或其它类似的，在别的许多场合，我凭它们就能划分各类事物的那种特质。对于功能我只注意一件事，即它的相关者和效果。我就是凭这个来把各种功能称作一个功能的。关系着同一件事，完成同一件事，我们就说功能是同一功能；关系着不同的事，完成不同的事，我们就说功能是不同的功能。你以为怎样？你是不是这样做的？

格：同你一样。

苏：那么，我的好朋友，言归正传。请你告诉我，你以为“知识”是一种能力吗？或者，你还有别的归类方法吗？

格：没有别的归类法，能力是所有功能中力量最大的一种。

苏：“意见”怎么样？我们应该不把它归入能力而归入别的什么类吗？

格：不行。因为使我们能有意见的力量只能是形成意见的能力，不能是别的。

苏：但是，不久以前你刚同意过说知识与意见不是一回事呀。

格：是的，因为没有一个人明白事理的人会把绝对不会有错误的东西和容易有错误的东西混为一谈的。

苏：好极了。我们显然看法相同：意见和知识不是一回事。

格：它们不是一回事。

苏：因此，它们各有各的相关者，既然它们各有各的能力。

格：必然如此。

苏：据我看，知识与“有”相关，知识的目的在于认识“有”的状况。

格：是的。

苏：至于意见，我们认为它不过形成意见。

格：是的。

苏：知识的对象与意见的对象相同，可知的东西和可以对之有意见的东西也将相同呢，还是说，它们是不可能相同的呢？

格：根据我们一致同意的原则来看，它们不可能是相同的。如果不同的能力天然有不同的对象，又，如我们主张的意见与知识是不同的能力，那么，知识与意见的对象也当然是不同的了。

苏：如果“有”是知识的对象，那么意见的对象一定不是有，而是另外一种东西了，对吗？

格：对的，一定是另外一种东西。

苏：那么意见的对象是“无”吗？还是说，关于“无”连有一个“意见”也是不行的呢？想想看吧。一个有意见的人他的意见不是对某种东西的吗？或者请问：一个人有意见，却是对于无的意见，——这是可能的吗？

格：不，这是不可能的。

苏：因此，一个具有意见的人就是对某一个东西具有意见了？

格：是的。

苏：既是无，就不能说它是“某个东西”——只有称它“无”是最正确的。

格：是的。

苏：那么，我们必须把关于“无”者称作无知，把关于“有”者称作知识。

格：很对。

苏：那么一个人具有意见就既不是对于有的也不是对于无的了。

格：的确，都不是的。

苏：所以意见既非无知，亦非知识。

格：看来是这样。

苏：那么是不是超出它们，是不是比知识更明朗，比无知更阴暗？



格：都不是。

苏：因此，你是不是把意见看作比知识阴暗，比无知明朗。

格：完全是这个想法。

苏：是介于两者之间？

格：是的。

苏：因此，意见就是知识和无知两者之间的东西了。

格：绝对是的。

苏：我们前面说过：如果有什么东西显得既是有，同时又是无，那它就处于完全的有和完全的无之间，与之对应的能力就既不是知识又不是无知，而是处于这两者之间的一种能力。我们不是这么说过吗？

格：对的。

苏：我们刚才看到了，在知识和无知之间有一种被我们称之为意见的东西。

格：看到了。

苏：那么剩下来要我们做的事情就是去发现既是有又是无，不能无条件地说它仅是有或仅是无的那种东西了。如果我们能找到了它，我们就相当有理由说这就是意见的对象，于是把两端的東西与两端相关联，把中间的东西与中间相关联。

我这样说你能同意吗？

格：同意。

苏：这些原则已经肯定了。现在让那位爱看景物的人有话可以说出来，我要让他答复我的问题。他不相信有永远不变的美本身或美的理念，而只相信有许多美的东西，他绝对不信任何人的话，不信美本身是“一”，正义本身是“一”，以及其他东西本身是“一”，等等。我们问他：我的好朋友，在这许许多多美的东西里，难道没有一丁点儿丑的东西吗？在许许多多正义的东西里，难道没有一丁点儿不正义的东西吗？在许许多多虔诚的东西里，难道没有一丁点

儿不虔诚的东西吗？

格：不，必定有的。这许多美的东西都会以某种方式显得既是美的，又是丑的。你所问及的其它东西也无不如此。

苏：还有许多东西不是有些东西的双倍吗？它们显得是一样东西的双倍，难道不同样又显得是另一样东西的一半吗？

格：是的。

苏：还有许多东西我们说它们是大的或小的，轻的或重的，难道不可以同样把大的看作小的，小的看作大的，轻的看作重的，重的看作轻的吗？

格：都是可以的。彼此可以互通的。

苏：那么，这些多样性的东西中每一个是不是只能说是这样的而不能（如有些人主张的）是那样的呢？

格：这很象那些在宴席上用模棱两可的话难人的把戏，或小孩子玩的猜那个含义模棱的谜语一样，——那个关于太监用什么东西打一只蝙蝠，蝙蝠停在什么东西上的谜语。^①这些事物都太模棱，以致无法确切决定，究竟是它还是非它；还是，既是它又非它；或者还是，既不是它，也不是非它。

苏：那么，你有没有对付它们的办法呢？除了在“是”和“不是”之间，你还能找到什么更好的地方去安置它们吗？须知，不可能找到比不存在更暗的地方，以致使它更不实在些，也不可能找到比存在有更明朗的地方，以致使它更实在些。

格：极是极是。

苏：因此看来，我们似乎已经发现到了：一般人关于美的东西以及其它东西的平常看法，游动于绝对存在和绝对不存在之间。

格：的确是。

苏：但是我们在前面已一致同意：如果我们找到了这类东西，

①谜语是：一个男人（又非男人）见（又非见）鸟（又非鸟）停在一根树枝（又非树枝）上，用石块（又非石块）打它。谜底应是：太监瞥见一只蝙蝠停在一根芦苇上，用一块轻石片去打它。



它应该被说成是意见的对象，而不应该被说成是知识的对象；这种东西游动于中间地区，且为中间的能力或官能所理解。

格：是的，我们同意过。

苏：因此，那些只看到许许多多美的东西，许许多多正义的东西，许许多多其它的东西的人，虽然有人指导，他们也始终不能看到美本身，正义等等本身。关于他们我们要说，他们对一切都只能有意见，对于那些他们具有意见的东西谈不上有所知。

格：这是必定的。

苏：相反，关于那些能看到每一事物本身，甚至永恒事物的人们，我们该说什么呢？我们不应该说他们具有知识而不是具有意见吗？

格：必定说他们具有知识。

苏：我们不想说，他们专心致志于知识的对象，而另一种人只注意于意见的对象吗？你还记得吗，我曾说过，后一种人专注意于声色之美以及其它种种，他们绝对想不到世上会有美本身，并且是实在的？

格：是的，我们还记得。

苏：因此，如果我们称他们为爱意见者，而不称他们为爱智者，我们不会有什么冒犯他们吧？如果我们这样说，他们会对我们生气吗？

格：他们如果相信我的劝告，是不会生气的。因为对真理生气是不对的。

苏：那些专心致志于每样东西的存在本身的人，我们是不是必须称他们为爱智者而不称他们为爱意见者呢？

格：是的，当然是的。

第 六 卷

苏：那么请你设想，正如我所说的，有两个王，一个统治着可知世界，另一个统治着可见世界——我不说“天界”，免得你以为我在玩弄术语——你是一定懂得两种东西的：可见世界和可知世界。

格：是的，我懂得。

苏：那么请你用一条线来代表它们：把这条线分成不相等的两部分，然后把这两部分的每一部分按同样的比例再分成两个部分。假定第一次分的两个部分中，一个部分相当于可见世界，另一个部分相当于可知世界；然后再比较第二次分成的部分，以表示清楚与不清楚的程度，你就会发现，可见世界区间内的第一部分可以代表影像。所谓影像我指的首先是阴影，其次是在水里或平滑固体上反射出来的影子或其他类似的东西，你懂我的意思吗？

格：我懂你的意思。

苏：再说第二部分：第一部分是它的影像，它是第一部分的实物，它就是我们周围的动物以及一切自然物和全部人造物。

格：好，就是这样吧。

苏：你是否愿意说，可见世界的这两个部分的比例表示真实性或不真实性程度的比例呢，影像与实物之比正如意见世界与知识世界之比呢？

格：非常愿意这么说。

苏：请你再进而考察可知世界划分的方法吧。

格：它是怎样划分的呢？

苏：是这样划分的。这个世界划分成两个部分，在第一部分里面，灵魂把可见世界中的那些本身也有自己的影像的实物作为影像；研究只能由假定出发，而且不是由假定上升到原理，而是由假定下降到结论；在第二部分里，灵魂相反，是从假定上升到高于假定的原理；不像在前一部分中那样使用影像，而只用理念，完全用



理念来进行研究。

格：我不完全懂你的意思。

苏：既然这样，我们再来试一试，等我作了一点序文式的解释，你就会更明白我的意思的。我想你知道，研究几何学、算学以及这一类学问的人，首先要假定偶数与奇数、各种图形、三种角以及其它诸如此类的东西。他们把这些东西看成已知的，看成绝对假设，他们假定关于这些东西是不需要对他们自己或别人作任何说明的，这些东西是任何人都明白的。他们就从这些假设出发，通过首尾一贯的推理最后达到他们所追求的结论。

格：是的，这我知道。

苏：你也知道，虽然他们利用各种可见的图形，讨论它们，但是处于他们思考中的实际上并不是这些图形，而是这些图形所摹仿的那些东西。他们所讨论的并不是他们所画的某个特殊的正方形或某个特殊的对角线等等，而是正方形本身、对角线本身等等。他们所作的图形乃是实物，有其水中的影子或影像。但是现在他们又把这些东西当作影像，而他们实际要求看到的则是只有用思想才能“看到”的那些实在。

格：是的。

苏：因此这种东西虽然确实属于我所说的可知的东西一类，但是有两点除外：第一，在研究它们的过程中必须要用假设，灵魂由于不能突破与超出这些假设，因此不能向上活动而达到原理；第二，在研究它们的过程中利用了它们在下面一部分中的那些实物作影像——虽然这些实物也有自己的影像，并且是比自己的影像来得更清楚的、更重要的。

格：我懂得你说的是几何学和同几何学相近的学科。

苏：至于讲到可知世界的另一部分，你要明白，我指的是逻各斯本身凭着辩证的力量而达到的那种知识。在这里假设不是被用作原理，而是仅仅被用作假设，即，被用作一定阶段的起点，以便

从这个起点一直上升到一个高于假设的世界，上升到绝对原理，并且在达到绝对原理之后，又回过头来把握那些以绝对原理为根据提出来的东西，最后下降到结论。在这过程中不靠使用任何感性事物，而只使用理念，从一个理念到另一个理念，并且最后归结到理念。

格：我懂得你的意思了；但是懂得不完全，因为你所描述的这个过程在我看来不是一件简单的事情。不过无论如何我总算懂得了，你的意思是要把辩证法所研究的可知的实在和那些把假设当作原理的所谓技术的对象区别开来，认为前者比后者更实在；虽然研究技术的人〔在从假设出发研究时〕也不得不用理智而不用感觉，但是由于他们的研究是从假设出发而不上升到绝对原理的，因此你不认为他们具有真正的理性，虽然这些对象在和绝对原理联系起来时是可知的。我想你会把几何学家和研究这类学问的人的心理状态叫做理智而不叫做理性，把理智看成是介乎理性和意见之间的东西的。

苏：你很懂得我的意思了。现在你得承认，相应于这四个部分有四种灵魂状态：相当于最高一部分的是理性，相当于第二部分的是理智，相当于第三部分的是信念，相当于最后一部分的是想像。请你把它们按比例排列起来，给予每一个以和各部分相当程度的真实性。

格：我懂你的意思，也同意你的意见，并且愿意按照你的意见把它们排列起来。

第七卷

苏：接下来让我们把受过教育的人与没受过教育的人的本质比作下述情形。让我们想像一个洞穴式的地下室，它有一长长通道通向外面，可让和洞穴一样宽的一路亮光照进来。有一些人从小就住在这洞穴里，头颈和腿脚都绑着，不能走动也不能转头，只能向前看着洞穴后壁。让我们再想像在他们背后远处高些的地方有东西燃



烧着发出火光。在火光和这些被囚禁者之间，在洞外上面有一条路。沿着路边已筑有一带矮墙。矮墙的作用像傀儡戏演员在自己和观众之间设的一道屏障，他们把木偶举到屏障上头去表演。

格：我看见了。

苏：接下来让我们想像有一些人拿着各种器物举过墙头，从墙后面走过，有的还举着用木料、石料或其它材料制作的假人和假兽。而这些过路人，你可以料到有的在说话，有的不在说话。

格：你说的是一个奇特的比喻和一些奇特的囚徒。

苏：不，他们是一些和我们一样的人。你且说说看，你认为这些囚徒除了火光投射到他们对面洞壁上的阴影而外，他们还能看到自己的或同伴们的什么呢？

格：如果他们一辈子头颈被限制了不能转动，他们又怎样能看到别的什么呢？

苏：那么，后面路上人举着过去的东西，除了它们的阴影而外，囚徒们能看到它们别的什么吗？

格：当然不能。

苏：那么，如果囚徒们能彼此交谈，你不认为，他们会断定，他们在讲自己所看到的阴影时是在讲真物本身吗？

格：必定如此。

苏：又，如果一个过路人发出声音，引起囚徒对面洞壁的回声，你不认为，囚徒们会断定，这是他们对面洞壁上移动的阴影发出的吗？

格：他们一定会这样断定的。

苏：因此无疑，这种人不会想到，上述事物除阴影而外还有什么别的实在。

格：无疑的。

苏：那么，请设想一下，如果他们被解除禁锢，矫正迷误，你认为这时他们会怎样呢？如果真的发生如下的事情：其中有一人被

解除了桎梏，被迫突然站了起来，转头环视，走动，抬头看望火光，你认为这时他会怎样呢？他在做这些动作时会感觉痛苦的，并且，由于眼花缭乱，他无法看见那些他原来只看见其阴影的实物。如果有人告诉他，说他过去惯常看到的全然是虚假，如今他由于被扭向了比较真实的器物，比较地接近了实在，所见比较真实了，你认为他听了这话会说些什么呢？如果再有人把墙头上过去的每一器物指给他看，并且逼他说出那是些什么，你不认为，这时他会不知说什么是好，并且认为他过去所看到的阴影比现在所看到的实物更真实吗？

格：更真实得多呀！

苏：如果他被迫看火光本身，他的眼睛会感到痛苦，他会转身走开，仍旧逃向那些他能够看清而且确实认为比人家所指示的实物还更清楚更实在的影像的。不是吗？

格：会这样的。

苏：再说，如果有人硬拉他走上一条陡峭崎岖的坡道，直到把他拉出洞穴见到了外面的阳光，不让他中途退回去，他会觉得这样被强迫着走很痛苦，并且感到恼火；当他来到阳光下时，他会觉得眼前金星乱蹦、金蛇乱窜，以致无法看见任何一个现在被称为真实的事物的。你不认为会这样吗？

格：噢，的确不是一下子就能看得见的。

苏：因此我认为，要他能在洞穴外面的高处看得见东西，大概需要有一个逐渐习惯的过程。首先大概看阴影是最容易，其次要数看人和其他东西在水中的倒影容易，再次是看东西本身；经过这些之后他大概会觉得在夜里观察天象和天空本身，看月光和星光，比白天看太阳和太阳光容易。

格：当然。

苏：这样一来，我认为，他大概终于就能直接观看太阳本身，看见他的真相了，就可以不必通过水中的倒影或影像，或任何其他媒介中显示出的影像看它了，就可以在它本来的地方就其本身看见



其本相了。

格：这是一定的。

苏：接着他大概对此已经可以得出结论了：造成四季交替和年岁周期，主宰可见世界一切事物的正是这个太阳，它也就是他们过去通过某种曲折看见的所有那些事物的原因。

格：显然，他大概会接着得出这样的结论。

苏：如果他回想自己当初的穴居，那个时候的智力水平，以及禁锢中的伙伴们，你不认为，他会庆幸自己的这一变迁，而替伙伴们遗憾吗？

格：确实会的。

苏：如果囚徒们之间曾有过某种选举，也有人在其中赢得过尊荣，而那些敏于辨别而且最能记住过往影像的惯常次序，因而最能预言后面还有什么影像会跟上来的人还得到过奖励，你认为这个既已解放了的人他会再热衷于这种奖赏吗？对那些受到囚徒们尊重并成了他们领袖的人，他会心怀嫉妒，和他们争夺那里的权力地位吗？或者，还是会象荷马所说的那样，他宁愿活在人世上做一个穷人的奴隶，受苦受难，也不愿和囚徒们有共同意见，再过他们那种生活呢？

格：我想，他会宁愿忍受任何苦楚也不愿再过囚徒生活的。

苏：如果他又回到地穴中坐在他原来的位置上，你认为会怎么样呢？他由于突然地离开阳光走进地穴，他的眼睛不会因黑暗而变得什么也看不见吗？

格：一定是这样的。

苏：这时他的视力还很模糊，还没来得及习惯于黑暗——再习惯于黑暗所需的时间也不会是很短的。如果有人趁这时就要他和那些始终禁锢在地穴中的人们较量一下“评价影像”，他不会遭到笑话吗？人家不会说他到上面去走了一趟，回来眼睛就坏了，不会说甚至连起一个往上去的念头都是不值得的吗？要是把那个打算释放他



们并把他们带到上面去的人逮住杀掉是可以的话，他们不会杀掉他吗？

格：他们一定会的。

苏：亲爱的格劳孔，现在我们必须把这个比喻整个儿地应用到前面讲过的事情上去，把地穴囚室比喻可见世界，把火光比喻太阳的能力。如果你把从地穴到上面世界并在上面看见东西的上升过程和灵魂上升到可知世界的上升过程联想起来，你就领会对了我的这一解释了，既然你急于要听我的解释。至于这一解释本身是不是对，这是只有神知道的。但是无论如何，我觉得，在可知世界中最后看见的，而且是要花很大的努力才能最后看见的东西乃是善的理念。我们一旦看见了它，就必定能得出下述结论：它的确就是一切事物中一切正确者和美者的原因，就是可见世界中创造光和光源者，在可理知世界中它本身就是真理和理性的决定性源泉；任何人凡能在私人生活或公共生活中行事合乎理性的，必定是看见了善的理念的。

格：就我所能了解的而言，我都同意。

苏：那么来吧，你也来同意我下述的看法吧，而且在看到下述情形时别感到奇怪吧：那些已达到这一高度的人不愿意做那些琐碎俗事，他们的心灵永远渴望逗留在高处的真实之境。如果我们的比喻是合适的话，这种情形应该是不奇怪的。

格：是不足为怪的。

苏：再说，如果有人从神圣的观察再回到人事；他在还看不见东西还没有变得足够地习惯于黑暗环境时，就被迫在法庭上或其它什么地方同人家争讼关于正义的影子或产生影子的偶像，辩论从未见过正义本身的人头脑里关于正义的观念。如果他在这样做时显得样子很难看、举止极可笑，你认为值得奇怪吗？

格：一点也不值得奇怪。

苏：但是，凡有头脑的人都会记得，眼睛有性质不同的两种迷盲，它们是由两种相应的原因引起的：一是由亮处到了暗处，另一



是由暗处到了亮处。凡有头脑的人也都会相信，灵魂也能出现同样的情况。他在看到某个灵魂发生迷盲不能看清事物时，不会不假思索就予以嘲笑的，他会考察一下，灵魂的视觉是因为离开了较光明的生活被不习惯的黑暗迷误了的呢，还是由于离开了无知的黑暗进入了比较光明的世界，较大的亮光使它失去了视觉的呢？于是他会认为一种经验与生活道路是幸福的，另一种经验与生活道路是可怜的；如果他想笑一笑的话，那么从下面到上面去的那一种是不及从上面的亮处到下面来的这一种可笑的。

二、亚里士多德：《形而上学》

节选自苗力田编：《亚里士多德选集》（形而上学卷），北京，中国人民大学出版社，2000。



第一卷

【1】求知是所有人的本性。对感觉的喜爱就是证明。人们甚至离开实用而喜爱感觉本身，喜爱视觉尤胜于其他。不仅是在实际活动中，就在并不打算做什么的时候，正如人们所说，和其他相比，我们也更愿意观看。这是由于，在各种感觉中它最能使我们认知事物，并揭示各种各样的差异。

动物生来自然具有感觉，它们中有一些从感觉得到了记忆，有些则没有。由于这个缘故，那些有记忆的动物就比不能记忆的动物更聪明，更善于学习。那些听不到音响的动物，虽然聪明但不能学习，例如蜜蜂，以及这类的其他动物。只有那些不但有记忆而且有这种感觉的动物才能学习。

那些靠表象和记忆生活的动物，很少分有经验，惟有人类才凭技术和推理生活。人们从记忆得到经验，同一事物的众多记忆有导致单一的经验的的能力。看来经验大致类似科学和技术，人们通过经验得到了科学和技术。包洛斯（Polos）说得对，经验造成技术，无经验产生偶然。当一个对相似事物的普遍判断从经验的众多设想里面生成的时候，技术也就出现了。例如，判断某物对患着某种疾病的卡里亚有效，对苏格拉底以及其他许多这样个别的人有效，这是经验的。而判断对按类划分的患着某种病的人，例如对患痴呆症的人，患胆囊炎的人和发烧的人全都有效，那就属于技术。

对实际活动来说，经验和技能似乎并无差别，而我们看到，那些有经验的人比那些只懂道理而没有经验的人有更多的成功机会。

其原因在于，经验是对特殊的认知，技术乃是对普遍。一切实际活动，一切生成都与个别相关，除非是在偶性的意义上，医生所治疗的并不是人，他或者是卡里亚，或者是苏格拉底，或者是如此称谓的其他人，他恰巧是人。如若一个医生只懂道理，而没有经验，只认识普遍而不知其中的个别，行医时就要屡遭失败。治疗更主要地是治疗个人。尽管如此，我们认为知觉和才干更多地属于技术而不是经验，有技术的人比有经验的人更加智慧，因为智慧总是伴随着知觉。其所以如此，是因为有技术的人知原因，有经验的人却不知。有经验的人只知其是什么，而不知其为什么；有技术的人则认知其为什么，认知原因。所以我们说，各行各业的技师比工匠更受尊重，知道得更多，更加智慧，他们知道所做事情的原因（工匠们像某些无灵魂的东西，它们做事情，但不知道其所做的事情，例如火的燃烧；不过无灵魂的东西按照某种本性来做着每件事情，工匠们则通过习惯）。技师之所以更加智慧，并不在于实际做事情，而由于他们有理性，懂原理，认知原因。

总而言之，知与不知的标志是能否传授。所以，我们认为技术比经验更接近科学，技术能够传授而经验不能传授。所以，我们断言感觉不是智慧，尽管要知道个别事物主要通过感觉，但它们不告诉关于任何事物的为什么，例如火为什么热，而只知火热。

那超越人所共有的感觉而最初发现了技术的人之所以使人们感到惊奇，不仅由于某一发现之实用，而且由于其智慧与众不同。在被发现的越来越多的技术中，有的为生活必需，有的供消磨时间。与前者相比较，后者总被当做更加智慧的，因为这些技术的科学，并不是为了实用。只有在全部生活必需品都已具备的时候，在那些人们有了闲暇的地方，那些既不提供快乐、也不以满足必需为目的的科学才首先被发现。由此，在埃及地区，数学技术首先形成，在那里僧侣等级被允许有闲暇。

在伦理学中谈到过技术和科学，以及和其他诸如此类知识的区



别。我们现在要讲的这些道理原因在于，所有的人都主张，研究最初原因和本原才可称为智慧。前面已经说过，有经验的人比具有某些感觉的人更有智慧些，有技术的与有经验的相比，技师和工匠相比，思辨科学与创制科学相比均是如此。所以，很清楚，智慧是关于某些本原和原因的科学。

【2】由于我们所探求的是这种科学，就须解决这样的问题：关于什么原因、什么本原或始点的科学才是智慧。如若有人接受我们对有智慧的人所作的判断，事情也许会由此变得更明显些。首先我们主张，一个有智慧的人要尽可能地具有全面的，且不是就个别而言的知识；其次，有智慧的人还要能够知道那些困难的、不易为人所知的事情（感觉是人皆尽有的，从而是容易的，算不得智慧）。在全部科学中，那更善于确切地传授各种原因的人，有更大的智慧。在各门科学中，那为着自身，为知而选择的科学比那为后果的科学，更加是智慧。一个有智慧的人，应该发命令而不被命令，不是这个有智慧的人服从别人，而是智慧低下的人服从于他。

以上就是我们关于智慧和有智慧的人所作的各种各样判断。在这里，只有最具普遍知识的人，才必然通晓一切。因为，他以某种方式知道了其涵盖的全部。最普遍的东西也是最难知的，因为它离感觉最远。在诸科学中，最初原因是最确切的。因为内容简练比语言繁杂更为确切，例如算术学比几何学确切。而对原因的思辨科学当然更便于传授，因为传授就是对个别事物的原因的讲述。只有那最可知的科学才是最为自身而知觉和通晓的。由自身通晓而选择的是人对最高科学的最佳选择。因为，这种科学就是最可知的科学。最初和原因是最为可知的。其他事物都是通过它们或由于它们而被认知，而不是它们通过那些作为载体的东西。那种认知个别事情为什么而做的科学，是诸科学中占最主导地位的，比从属的科学起更大的指导作用。它是个别事物的善，总而言之，在整个自然中它是最高善。

由此可见，那所寻求的名称正是这种知识，它应该是对最初本原和原因的思辨科学，因为善自身以及何所为即是原因的一种。

很显然，这样的知识一开始就不是创制科学，从那些最初进行哲学思考的人，就可明白。不论现在，还是最初，人都是由于好奇而开始哲学思考的。开始是对身边所不懂的事情好奇，继而逐步前进，而对更重大的事情发生疑问，例如关于月象的变化，关于太阳和星辰的变化，以及关于万物的生成。一个感到疑难和好奇的人，便觉得自己无知（所以，在某种意义上，一个爱智慧的人也就是爱奥秘的人，奥秘由好奇构成）。如若人们为了摆脱无知而进行哲学思考，那么，很显然他们是为了知而追求知识，而并不以某种实用为目的。当前的事情自身就可作证，可以说，只有在生活必需品全部齐备之后，人们为了娱乐和消遣开始进行这样的思考。显然，我们追求它并不是为了其他效用，正如我们把一个为自己、并不为他人而是人的人称为自由人一样，在各种科学中惟有这种科学才是自由的，只有它才仅是为了自身而是科学。

基于这样的理由，说它非人力能致，是公正的。人的本性在许多方面是奴性。按照西蒙尼德的说法，惟神才有这样的特权，人没有资格去求取其分外的科学。如诗人们说什么神物本性是忌妒的，在这里似乎尤其如此，一切才智过人的人总是厄运重重。然而神物是不可能忌妒的，俗谚云，诗人多谎。切莫相信还有比此更高尚的科学了，它就是最神圣也就是最崇高的。神圣只可有两层含义：或者它为神所有；或者某种对神物的知识。只有这一科学才符合以上两个条件。众所周知，神就是一种原因，同时也是某种始点，惟有神才单独地或最大限度地具有这种知识。一切科学都比它更为必要，但却没有一种科学比它更为高尚。

这种科学的掌握，似乎要走到开始时所探索的反面。正如我们所说的，人们都由对事物何以如此的好奇开始，例如对自发的机关，或者对太阳的回归，以及对对角线何以不可约分等等。对于从



无限不是单一的，而是提出一个双数，让无限由大和小来构成。此外，柏拉图主张数目在感性事物之外，毕达戈拉斯派则主张数目和事物是一回事，并且不把数学对象当做它们的居间者。和毕达戈拉斯派不同，他把一和数目放在事物之外，并且由于在原理中进行探索，他引进了形式（在他之前没有人接触过辩证法）。他把双数当做另一种自然，因为除了最初的，各种数目可以轻而易举地从双数生成，仿佛出于某种黏土一样。不过事情恰恰相反，这种说法并不足以服人。他们从质料制作出多种产品，而形式的生产却是一次完成的。可是人尽皆知，从一块质料只生成一张桌子，而运用形式则制造出众多的桌子来。这和雄性雌性的关系相似，雌性一次交配即受孕，雄性却能多次授精。这种状况也适用于其他本原相似。

关于所探讨的问题，柏拉图就是这样解决的。从以上所说，很显然，他只使用了两种原因：一种是在什么方面，一种在质料方面（对于其他事物来说，形式是什么的原因，一又是形式的原因）。质料是某种载体，以此为依托，形式对感性事物加以述说。他说在形式方面就是一，在双数这里就是大和小。他还把两种元素相应地当做善和恶的原因。正如我们所说，在以前某些哲学家就作过尝试，例如恩培多克勒和阿那克萨戈拉。

【9】现在且不谈毕达戈拉斯学派吧，对他们指出这样多也足够了。那些把理念当做原因的人，首先设法把和存在物数目相等的它物当做它们的原因。正如一个想要计数的人，对较少的东西不能计算，便把它们加多了来核算一样。因为形式与事物在数目上相等，至少并不少于，正是在寻求这些事物的原因时，他们才找到形式的。相对每一个体都存在某种同名者并和实体相并行。换句话说，就是众多之上的人单一，或者在众多日常东西之上，或是在众多永恒东西之上。

其次，我们用来证明形式存在的那些办法，显然没有一个是顶



用的。一些推论并无必然性，另一些我们认为没有形式的东西却又有。按照来自知识的论证，那么一切成为科学对象的东西，将全部具有形式。按照单一在众多之上的论证，那么否定了的东西也将具有理念。按照消灭了的东西也可以思想的道理，那么消灭了的东西也有理念，因为对这些东西也有某种意象。再次，最严密的道理中，有些把关系说成是有理念的，但我们说它们自身并不是一个种，有些则讲到了第三人。总的说来，关于形式的那些道理，毁掉了那些我们愿意其存在比理念更为重要的东西。因为由此得出，不是双数原始而是数目，相关比在其自身更为原始。而那是追随关于理念意见的人，都要走向开始之点的反面。

再次，按照我们据以肯定理念存在的判断，不仅实体有形式，其他许多非实体的东西也有形式（因为不仅有关于实体的单一概念，关于其他东西也同样有，不仅有关于实体的科学，关于其他东西也同样有。这样的结论真是成千上万）。按照必然性以及与此相关的意见，如若形式是可分有的，必然仅只实体才有形式，因为分有不是偶性上的，每个形式只在不述说主体的条件下，才可以被分有。例如，我说某种东西分有了倍自身，也就分有了永恒，不过在偶性方面，因为倍数偶然是永恒的。既然形式就是实体，那么此间的实体和彼处的实体就标志着同一实体，若不然，说与此物并行的某物和众多之上的单一还有什么意义呢？如若理念的形式和分有物的形式是一回事，那么两者之间将有共同之点。若不然为什么双数在可消灭的二以及众多但永恒的二中，都标志着单一和自身等同，而在双数自身和某一个二身上却不行呢？如果两者没有相同的形式，那就只是名称相同，正如把卡里亚和一段木头都称为人，而不注意他们的共同之点。

比一切都重要的是，人们不禁要问，对可感觉的永恒东西，或对生成和消灭着的東西，形式到底有什么用处。它既然不是运动的原因，也不是变化的原因。它对于其他事物的认识也毫无帮助（因

总言之，我们忽略了智慧在于寻求日常所见事物的原因（我们从来不谈变化从哪里开始的原因），我们提出实体，但所说的却是与此不同的另一种实体。为什么它们会成为这些东西的实体，我们只说了一些不着边际的话。所谓的分有，正如我们前面所说，并无所是。我们看到的那些科学的原因，全部理智和全部自然由此形成，但我们所说的这些原因却没有一个是始点。形式与此毫不相干，对于现在某些人，哲学变成了数学，尽管他们说数学本应做其他事情的。

其次，有人认为作为载体的实体，是种太数学化的质料，与其说它是质料，还不如说是实体或质料的一些范畴和属差。例如大和小，正如自然哲学家所说的疏和密，被认为是载体的原始属差；因为这些属差也就是某种过多和过少。至于说到运动，如若这些事物在运动，那么毋需证明，形式也在运动。若不然，运动又是从何而来呢？总而言之，关于自然所作的考察被毁掉了。证明宇宙万物是一，看起来容易，却做不到。尽管把全部前提都摆出来，也得不出万物是一的结论，而只能证明存在着某个一自身。如若不承认普遍是个种，连这个结论也得不出来。而这些是不可能的。对随着数目而来的线、面、体也说不出个道理来，说不出它们现在怎样存在，将来怎样存在，对什么起作用。这些东西，并不是形式（因为它们不是数目），也不是居间者（因为那是数学对象），也不是些可消灭的东西，显然它们又是第四个种。

总而言之，不对多种意义进行区别，就不可能找到存在着的的东西的元素，用这种方式来寻找构成事物的元素更是徒劳的。因为，这样找不到能动和被动，或者直是由什么构成的，而只有承认实体的因素，才能对此作出说明。所以，自诩找到了所有存在着的元素，是不真实的。什么样的人，能得知万物的元素呢？用不着说，并没有什么先前就有的前在的认识。正如对学习几何学的人来说，容许他对事物有前在的认识，但对想要学习的这门科学却没有前在的知识，对其他的科学也是这样。即使像某些人所说，存在着对万物的科学，



学习它的人也不会有前在的知晓。不过学习却要部分地或全部地以前在的知识为手段，或者通过证明，或者通过定义，因为定义的一部分总是前知的或是已知的。这对归纳也是一样。如若说知识也许是与生俱来的，那么我们对诸科学中最强大的科学却毫不知晓那就奇怪了。此外，人们怎样知道事物是由什么构成的呢？怎样才使人明白呢？这是一个难题。正如某些音节那样，例如：za，有人说它由s、d、a组成，有人说这是没人知道的另一个音节。

其次，再说那些感性对象，如果一个人没有那种感觉，怎能知道它们是什么呢？只有万物是由相同元素构成的，如像复合的声音由其固有的成分组成那样，这才是可能的。

第十一卷

【1】在前面对有关本原问题各种意见的质疑中，可以清楚地看到，智慧就是某种关于本原的科学。困难在于，到底应该把智慧看作一门科学还是多门科学。如若是一门，那当然永远是一种有关相反者的科学，可是本原并不是相反者。如若不是一门，那么，应当把它们看作是些什么样的科学呢？

其次，思辨那些证明之本原的科学，到底是一种还是多种？如若是一种，那么为什么这种比其他种更强？如若是一种，它们到底哪些是？

再次，它是否以全部实体为对象呢？如果不是以全部实体为对象，很难指出是以哪种实体为对象。如若一门科学的对象是全部实体，那么，就令人难以明白，为什么同一门科学可能有众多的对象。

最后，它仅仅是研究那些实体呢，还是同时也研究偶性？如若专门对偶性作证明，而不涉及实体；如若互不相同，那么互不相同的科学各是什么呢？哪一种可称为智慧呢？作为证明的科学，以偶性为对象的科学，即是智慧；而作为最初因的，只有以实体为对

象才称得上智慧。

大家都承认，这里所寻求的科学，既不涉及物理学里所说的那些原因，也不涉及何所为。因为何所为就是善，它寓于实践行为之中，寓于运动着的实体中，它最初运动（它就是目的），而在那些不可运动者中，是没有最初运动者的。问题的困难在于，现在所寻求的科学到底是涉及可感实体呢，还是不，而涉及其他的实体。如果所涉及的是其他实体，那么，可能是形式呢，还是数学对象？显然，形式并不存在，即或有人认为形式存在，困难还是照旧，为什么不把具有形式的东西像数学对象一样同等看待呢？我说，他们把数学对象当作形式和感性事物的居间者，如像在形式和此间事物之外的第三种东西。然而，在人自身、马自身和个别的人和马之外，并没有第三个人、第三匹马。如若事情不像他们所说的那样，数学家应该以什么为对象呢？当然不能以那些在此间的事物为对象，因为数学并不研究这类东西。现在所寻求的科学并不涉及数学对象，数学对象都是不能分离的。它也不能以感性实体为对象，它们是生灭无常的。

总而言之，问题的困难在于，到底是什么科学来探讨数学对象的质料。它并不是物理学，因为物理学的对象在其内部具有运动和静止的本原。也不是对证明和知识的探讨，因为它探讨的就是证明和知识，所剩下来的就是我们已经确定下来的哲学，只有它才能把这些作为研究对象。

有人会说，所寻求的科学是否把本原，即某些人所谓的元素当作对象。但人们把这些元素置于组合物中。有一种意见认为，所寻求的科学，更应该以普遍为对象；一切原理，一切科学皆属于普遍，而不是终极的属。如若这样，它将以最初的种为对象了。那就是存在和一，它们被认为是包含着万物，最像是本原。因为，它们在本性上是最初的，如若它们消灭了，其余的东西也就同时消灭了，因为一切事物都存在，都是一。如若把存在和一当作种，那么它们必



然为属差所分有，但并没有属差分有这个种，根据这一理由，不当把它们当做种，也不能当做本原。此外，如若更单纯的东西比次单纯的东西更可以称为本原，那么出于种终极的属要比种更加单纯（因为它们是不可分的），而种可被分解为众多的互不相同的属，那么可认为属比种更可称为本原了。既然属要随种消灭而消灭，那么种就似乎更是本原了。因为本原消灭其他东西也同时消灭。这一些以及其他类似的问题，就是难点之所在。

【2】此外，在个别事物之外，应不应该再加上什么呢？我所寻求的科学就以这些为对象，但这些东西是没有穷尽的。种和属确实存在于个别事物之外，而我们所找的科学却不以它们中的任何一个为对象。已经说过这为什么是不可能的。总的说来，难点在于，是否应该在可感实体和此间的事物之外，设定某种分离的实体，或者只有可感者是存在的，智慧就以它们为对象。我们似乎是在寻求另外的什么，这才是我们所要达到的目标，我所说的是，要看一看，是否有某种自身分离的，不依存于任何可感者的。此外，如若在可感实体之外有某种其他实体，那么应该把这种实体和那些感性实体相对应呢？是不是更应该认为，与其他动物相比，相对于人和马，更有这样的实体，或者一般地说，比无生物更应该有这样的实体呢？而且给可感和可消灭的都配备另一套数目相等的永恒实体，似乎是不通的。如若所说的本原不是脱离物体的，它除了是质料外还能是什么东西呢？质料当然不是作为实现而存在，而是潜在地存在。有人认为，形式和形状是比质料更起主导作用的本原，但这种形式是可消灭的。所以，一般说来，并没有自身独立存在的永恒实体。但这是荒唐的，因为许多优秀的人物似乎都在追求，认为这样的实体和本原存在着。倘若没有某种永恒的、独立存在的东西，怎样会有秩序呢？

此外，倘若真有某种实体和本原，其本性和我们所寻求的一样，

它对万物是一，不论对永恒的，还是对可消灭的都是一，那么就难于理解，既然本原是同一的，出于什么理由，有些以此为本原的是永恒的，另一些则不是永恒的呢？这是毫无道理的。如若可消灭的东西有一个本原，而永恒的东西另有一个本原，如若可消灭事物的本原也是永恒的，那么我们还是说不通。既然本原是永恒的，而以其为本原的东西以什么理由反而不永恒呢？如若可消灭的，那就会有另一个本原，对这个本原又有另一个，如此以至无穷。

再进一步说，如若有人把看来是决不运动的，即把存在和一当做本原，首先，如若其中每一个表示的不是这个和实体，那么它们怎能是分离的和自在的呢？这正是我们寻求的那种永恒和最初的本原。如若它们每一个果然都表示着这个和实体，那么全部存在着的就都是实体了。万物都以存在为述语，部分事物以一为述语。但是全部存在着的都是实体是错的。此外，还有一些人把一说成是最初的本原和实体，他们从一和质料中，首先把数目产生出来，并且说这就是实体，像这样的说法怎么可能是真的呢？怎能把二，以及其余每一个由组合而成的数目都想成是一呢？对于这样的问题，他们没有说什么，也很难说什么。

倘若有人把线或者由此而派生的东西（我所说的是最原始的平面）当做本原，这些东西并不是可分离的实体，而是由平面和物体划分出来的一部分，点则是线的一部分，并且是这些自身的界限。所有这些东西都寓于他物之中，并不分离存在，此外，怎能认为一和点的实体存在着呢？全部实体都是生成的，点不是生成的，点是一个划分出来的部分。

困难还在于，全部科学都是关于普遍和这类的科学，但实体却不属于普遍，而是一这个，并且是分离的，如若科学以本原为对象，怎样把实体当做本原呢？

此外，在组合物之外，还有什么呢？我所说的就是质料以及与质料相关的。如若没有，所有的质料中的都是可消灭的，如若



有什么，那就是形式和形状。那么就难决定，哪些东西上有形式，哪些东西上没有，但有些东西上显然是没有可分离的形式，例如在房屋上。

此外，那些本原在形式上和数目上是否相同呢？如果在数目上是一，那么万物就将相同了。

【3】 哲学家的科学是作为普遍存在而存在的，而非就部分而言的。而存在有多种意义，并不就一种意义而言。如若只是名称相同而并无共同之处，那么就不能为同一科学所研究（像这类的东西是不同种的），如若有着共同之处，那就可以包括在同一科学之中。

这里所说的意思，似乎正像对医术和健康一样，其中的每一个词都有多种含义。每一个词之所以具有如此的意义，有的由于可以归为医学科学，有的可以归于健康，有的归于其他什么。但每种意义都与同一者相关。一个处方、一把手术刀之所以被称为医学的，有的由于出自医学，有的由于适用于医学。健康也是一样，或者由于表示健康，或者由于造成健康。其余的词项也以这同样方式具有多种意义。凡是存在的也都以这样的方式被称为存在。这些之中，每一个所以被称为存在，或者由于它是作为属性而存在，或者作为品质，或者作为处境，或者由于运动以及其他。所有的存在都归于共同的什么，在相反中，每一个也是归于存在的最初差异和相反，不论存在的这些最初差异是多还是一，不论是相似的还是不相似的，以及其他，此外就不再多说了。存在着的不论归于存在，还是归于一都无区别。如若两者不相同，而是各异，也可以互换，一是某种存在，存在也就是某种一。

既然全部相反者，都由同一门科学来思辨，每一种相反都是由于短缺（虽然有人对某些提出疑问，它们怎样被称为短缺，有些是具有中间的，例如公正和不公正），对于所有这类，应该不把短缺当做整体原理，而看做是最后的属。例如，一个公正的人由于某种品

质而守法，不公正的人并不是完全不知守法的道理，而是在某些方面偏离了对法规的遵守，正是在这方面说他是短缺。其他的事情也是这样。例如一个数学家，用抽象的办法对事物进行思辨（把一切感性的方面都取去，例如重和轻、硬和软、热和冷以及其他的感性反对者。所剩下的只有量和连续，有的在一个方向，有的在两个方向，有的在三个方向，在这里各种规定都是作为量的和连续的。他并不看其他方面。他有时研究位置之间的关系，以及那些依存于它们的性质，有时研究可通约性和不可通约性，以及各种比例。但我们仍然认为，对这一切只有同一门科学，那就是几何学），研究存在也要用这同样的方式。存在的偶性和那些作为存在的它的反对者，都是哲学的研究对象，而不是其他科学的研究对象。在物理学中，研究对象并不是作为存在者，而是作为分有运动的东西。辩证法和诡辩术都是以存在的偶性为对象，而不是作为存在着的，并不是就其存在而研究存在自身。剩下的只有哲学家是以所说的为研究对象，就存在而言的东西为对象。尽管存在有多种意义，但整个却是一，有着共同之处，它的对立物也是这样（可以归于存在的最初相反和差异）。像这样一些东西可以置于一门科学之下。那么，在开始时所说的困难，可算是解决了。我说的是，一门科学怎样能以众多的在种上互异的东西为对象。

【7】一切科学都以本学科范围的某种本原和原因为对象，例如医学、体育学以及其他各门创制科学、数学。在这些科学中，每一门学科都给自身划定了一个范围，而把它当做现存的和存在的东西加以研究，而不是作为存在。在这些学科之外，有另一门科学才是这样。在所说的科学中，每一门都以某种方式把握个别中的是什么，并试图较松散地或较严格地来指明其余。有些科学通过感觉来把握是什么，有些通过假设。通过这种归纳可以看出，对是什么和实体不存在证明。



既然存在某种有关自然的科学，那么显然另外还要有实践的科学和创制的科学。在创制的科学那里，运动的本原在创制者中，而不是在被创制者中。这种本原或者是某种技术，或者是其他的潜能。实践科学也是这样，在这里运动不在实践事物中，而更多地与实践者中。自然哲学家的科学，则研究那些在自身之内具有运动本原的。由此可见，关于自然的科学显然既不是实践的，也不是创制的，而必然是思辨的，它三者必居其一。既然每一门科学都必然是对是什么有所知，并把它当做本原，所以就必须注意自然哲学家是怎样下定义的，怎样把握实体原理的。它照扁鼻的样子呢，还是更多地照扁平的样子。两者的区别在于，扁鼻的原理须和事物的质料联在一起来说，扁平的原理则离开质料。扁鼻是在鼻子中生成的，所以它的原理要和鼻子联在一起来考察。因为扁鼻就是扁平的鼻子。用不着证明，肌肉的原理、眼睛的原理以及身体其他部分的原理，永远要连同质料来阐述。

既然存在着一种以分离着的、作为存在的存在为对象的科学，那就应该研究，这门科学和物理学到底作为同一门科学呢，或更应该是另外的。物理学所研究的是在自身内具有运动本原的，思辨的数学则以恒久但不分离的为对象。所以，和这两门科学不同，有一门科学以分离的、存在而不运动的东西为对象，如若真有这样的实体，我说的是分离和不运动的实体，让我们尝试着加以证明。如若存在者中果然有这样的本性，这里必定是在某处属神的，它必定是最初的，高于一切的本原。现在说明了，思辨科学有三种，物理学、数学和神学。思辨科学在各科学中，是最高贵的，它的研究对象是存在者中最为完满的，最荣耀的。每一门科学因其自身所研究的对象而分高低。

有人还提出这样的难题，这种关于作为存在而存在的科学到底

三、奥古斯丁：《忏悔录》

节选自周士良译本，北京，商务印书馆，1997。

卷 十 一

十三

思想肤浅的人徘徊于过去时代的印象中，觉得非常诧异，以为化成一切和掌握一切的全能天主、天地的创造者，在进行如许工程之前，虚度着无量数的世纪而无所事事；我希望他苏醒过来，认识他的诧异是错误的。

你既然是一切时间的创造者，在你未造时间之前，怎能有无量数的世纪过去？能有不经你建定的时间吗？既不存在，何谓过去？

既然你是一切时间的创造者，假定在你创造天地之前，有时间存在，怎能说你无所事事呢？这时间即是你创造的，在你创造时间之前，没有分秒时间能过去。如果在天地之前没有时间，为何要问在“那时候”你做什么？没有时间，便没有“那时候”。

你也不在时间上超越时间，否则你不能超越一切时间了。你是在永永现在的永恒高峰上超越一切过去，也超越一切将来，因为将来的，来到后即成过去；“你永不改变，你的岁月没有穷尽。”^①你的岁月无往无来，我们的岁月往过来续，来者都来。你的岁月全部屹立着绝不过去，不为将来者推排而去，而我们的岁月过去便了。你是“千年如一日”^②，你的日子，没有每天，只有今天，因为你的今

①见《诗篇》101首28节。

②见《新约·彼得后书》3章8节。



天既不递嬗与明天，也不继承着昨天。你的今天即是永恒。你生了同属永恒的一位，你对他说：“我今日生你。”^①你创造了一切时间，你在一切时间之前，而不是在某一时间中没有时间。

十四

于此可见，你丝毫没有无为的时间，因为时间即是你创造的。没有分秒时间能和你同属永恒，因为你常在不变，而时间如果常在便不是时间了。

时间究竟是什么？谁能轻易概括地说明它？谁对此有明确的概念，能用言语表达出来？可是在谈话之中，有什么比时间更常见、更熟悉呢？我们谈到时间，当然了解，听别人谈到时间，我们也领会。

那末时间究竟是什么？没有人问我，我倒清楚，有人问我，我想说明，便茫然不解了。但我敢自信地说，我知道如果没有过去的事物，则没有过去的时间；没有来到的事物，也没有将来的时间，并且如果什么也不存在，则也没有现在的时间。

既然过去已经不在，将来尚未来到，则过去和将来这两个时间怎样存在呢？现在如果永久是现在，便没有时间，而是永恒。现在的所以成为时间，由于走向过去；那末我们怎能说现在存在呢？现在所以在的原因是即将不在；因此，除非时间走向不存在，否则我便不能正确地说时间不存在。

十五

我们说时间长短，只能对过去或将来而言。长的过去，譬如我们说百年之前，长的将来，譬如说百年之后；短的去，譬如说十

^①按，指天主第二位圣子。见《诗篇》2首7节；《新约·希伯来书》5章5节。

天之前，短的将来，譬如说十天之后。但不存在的时间怎能有长短呢？因为过去已经不存在，而将来尚未存在。为此，我们不要说：时间是长的；对于过去的时间，只能说：曾是长的；对将来的时间，只能说：将是长的。

我的天主，我的光明，这里你是否又要笑世人了？过去的时间，长在已经过去，还是长在尚未过去之时？一样东西能有长短，才能是长是短。既然过去，已不存在，既不存在，何有长短？

因此，我们不要说：过去的时间曾是长的；因为一过去，即不存在，我们便找不到有长度的东西了；那末我们更好说：这个现在的时间曾是长的。因为时间的长短在乎现在：既然尚未过去，尚未不存在，因此能有长短，过去后就入于无何有之乡，也就没有长短可言了。

我的灵魂，你该追究一下，现在的时间能不能是长的，因为你有辨别快慢、衡量快慢的能力。你将怎样答复我呢？

现在的一百年是不是长的时间？先研究一下，一百年能否全部是现在？如果当前是第一年，即第一年属于现在，而九十九年属于将来，尚未存在；如果当前是第二年，则第一年已成过去，第二年属于现在，其余属于将来。一百年中不论把哪一年置于现在，在这一年之前的便属于过去，以后的属于将来。为此一百年不能同时都是现在的。

再看当前的一年是否现在呢？如果当前是正月，则其余十一月都属将来；如果当前是二月，则正月已成过去，其余十个月尚未来到。因此，即使当前的一年也并非全部属于现在，即非全部现在，则这一年也不是现在的。因为一年十二个月，当前不论是哪一个月，仅仅这一个月是现在，其余十一个月或已成过去，或属于将来。况且当前的一个月也不能说是现在，只有一天，如是第一天，则其余都属将来，如是末一天，则其余都是过去，如是中间一天，则介乎过去和将来之间。



我们从小就有人教我们，时间分现在、过去和将来，我们也如此教儿童。谁会对我说时间并无这三类，仅有现在，过去和将来都不存在？是否过去和将来也都存在？将来成为现在时，是否从某一个隐秘的处所脱身而出；现在成为过去时，是否又进入了隐秘的处所？将来既未存在，预言将来的人从何处看到将来？不存在的东西，谁也看不到。讲述往事的人如果心中没有看到，所讲述的不会真实；如果过去不留一些踪迹，便绝不能看到。据此而言，过去和将来都存在。

十八

主啊，我的希望，请容许我进一步探索下去，使我的思想不受任何干扰。如果过去和将来都存在，我愿意知道它们在哪里。假如目前为我还不可能，那末我至少知道它们不论在哪里，决不是过去和将来，而是现在。因为如作为将来而在那里，则尚未存在，如作为过去，则已不存在。为此，它们不论在哪里，不论是怎样，只能是现在。我们讲述真实的往事，并非从记忆中取出已经过去的事实，而是根据事实的印象而构成言语，这些印象仿佛是事实在消逝途中通过感觉而遗留在我们心中的踪迹。譬如我的童年已不存在，属于不存在的过去时间；而童年的影像，在我讲述之时，浮现于我现在的回忆中，因为还存在我记忆之中。

至于预言将来，是否也有同样情况呢？是否事物虽则尚未存在，而它们的影像已经存在而呈现出来？我的天主，我承认我不知道。我知道一点：我们往往预先计划将来的行动，计划属于现在，计划的行动既是将来，尚未存在；我们着手时，开始进行我所计划的行动，这时行动出现，不是将来，而是现在了。

对将来的神妙预觉，不管它是怎样，必须存在，才能看见。但既然存在，则不是将来，而是现在。人们所谓预见将来，不是指尚



未存在的将来事物，可能是看到已经存在的原因或征兆。因此对看见的人而言，是现在而不是将来，看见后心中有了概念，才预言将来。这些概念已经存在，预言者所看到的是目前存在的概念。

在许多事物中，我举一个例子谈谈。

我看见黎明，我预言太阳将升。我看见的是现在，而预言的是将来；我不是预言已经存在的太阳，而是预言尚未存在的日出，但如我心中没有日出的影像，和我现在谈日出时一样，我也不能预言。我仰观天空的黎明，虽则是日出的先导，但并非日出，而我心中所形成的影像也不是日出。二者都是现在看到，然后能预言将来。

为此，将来尚未存在，尚未存在即是不存在；既不存在，便绝不能看见；但能根据已经存在而能看见的预言将来。

十九

你是一切受造的主宰，你究竟用什么方式把将来启示于人们？你曾启示先知们。为你并没有将来，但你怎样启示将来呢？或更好说，你怎样启示将来事物的现在？因为不存在的事物，不能启示。你启示的方式远远超越我的理解力；它是太高深了！凭我本身，决不能到达，但依靠你可能到达，只要你赐与我，“你是柔和的光明，照耀我昏蒙的双目”。^①

二十

有一点已经非常明显，即：将来和过去并不存在。说时间分过去、现在和将来三类是不确当的。或许说：时间分过去的现在、现在的现在和将来的现在三类，比较确当。这三类存在我们心中，别处找不到；过去事物的现在便是记忆，现在事物的现在便是直接感

^①见《诗篇》37首11节。

觉，将来事物的现在便是期望。如果可以这样说，那末我是看到三类时间，我也承认时间分三类。

人们依旧可以说：时间分过去、现在、将来三类；既然习惯以讹传讹，就这样说吧。这我不管，我也不反对、不排斥，只要认识到所说的将来尚未存在，所说的过去也不存在。我们谈话中，确当的话很少，许多话是不确切的，但人们会理解我们所要说的是什么。

二十一

我上面说过：我们能度量经过的时间，我们能说这一段时间和另一段时间是一与二之比，或二者相等；我们度量时间的时候对每一段时间能作各种比较。

我也说过，我们是在时间经过时度量时间。如果有人问，你怎样知道的呢？我将回答说：我知道，因为我是在度量时间；不存在的东西，我们不能度量，而过去和将来都不存在。但现在的时间没有体积，我们怎样度量呢？在它经过之时我们进行度量，过去后便不能度量了，因为没有度量的可能。

我们度量时间时，时间从哪里来，经过哪里，往哪里去呢？从哪里来？来自将来。经过哪里？经过现在。往哪里去？只能走向过去。从尚未存在的将来出现，通过没有体积的现在，进入不再存在的过去。

可是度量时间，应在一定的空间中度量？我们说一倍、两倍、相等，或作类似的比例，都是指时间的长度。我们在哪一种空间中度量目前经过的时间呢？是否在它所自来的将来中？但将来尚未存在，无从度量。是否在它经过的现在？现在没有长度，亦无从度量。是否在它所趋向的过去？过去已不存在，也无从度量。



二十二

我的心渴望能揭穿这个纠缠不清的谜！主、我的天主、我的慈父，请不要堵塞，我通过基督恳求你，请你对我的志愿不要堵塞通往这些经常遇到的奥妙问题的途径，许我进入其中，用你慈爱的光辉照明这些问题。对于这些问题，我能向谁请教呢？除了向你外，我能向谁承认我的愚昧无知而更取得进益？只有你不会讨厌我热烈钻研你的圣经。把我所喜爱的赐与我，因为我有此爱好。这爱好也是你的恩赐。我在天之父，你是真正“知道拿好东西给你的儿女们的”^①，请你赐给我，因为我正在钻研；摆在我面前的是一项艰难的工作，我要坚持下去，直到你使我豁然开朗。我通过基督，用圣中之圣的名义恳求你，使任何人不能阻挠我。“我相信，因此我说话”。^②我的希望便是“瞻仰主的荣华”^③，我为此而生活。“你使我的时日消逝”^④，时日正在过去，怎样过去的呢？我不知道。

我们说时间、时间，许多时间：“多少时间前，这人说了这话”；“那人做这事花了多少时间”；“已有多少时间我没有见过这东西”；“这一个音节比那一个短音节时间长一倍”。我们这么说，这么听；别人懂我的话，我也懂别人的话。这是最明白、最寻常的事。但就是这些字句含有深邃莫测的意义，而研究发明是一桩新奇的事。

二十三

我曾听见一位学者说时间不过是日月星辰的运行。我不敢赞同。为何不更好说是一切物体的运行呢？如果星辰停止运行，而陶人执钧制作陶器，便没有时间来计算旋转之数吗？便不能说每一转速度

①见《马太福音》7章11节。

②见《诗篇》115首1节。

③同上，26首4节。

④同上，38首6节。

相等，或这几转快一些，那几转慢一些，这几转时间长一些，那几转时间短一些吗？或是我说这些话，不是在时间中说的吗？我们言语的语音不是有长有短，声响也不是有长有短吗？

天主，请你使人们能通过一个小小的例子而理解大小事物的共同概念。天空有星辰和“光体”作为标识，分别日子、季节和年代。事实是如此。我并不说木轮子一转即是一日，但我也不说轮子的旋转不代表时间。

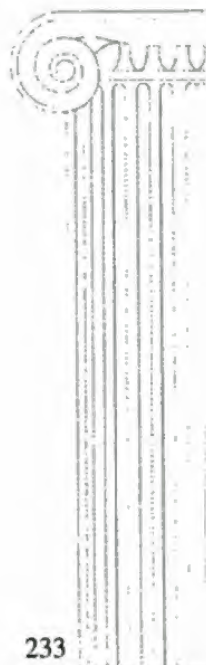
我愿知道的是：我们赖以度量物体运动的时间，譬如说这一运动比那一运动时间长一倍，这时间具有什么性质和能力。人们所谓一天，不仅指太阳在大地上空而区分的白天和黑夜，也指太阳自东徂西的整个圆周，为此我们说：“过去了多少日子”，这里日子也包括黑夜，并不把黑夜除外。既然一天的完成在乎太阳的运行，在乎太阳自东至西的圆周，我问：是否这运行即是时间，或运动的持续是时间？或包括二者？

假定前者是时间，则太阳即使仅仅用一小时完成这运动，也是一天。假定后者是时间，如果太阳一次升起至另一次升起仅仅相隔一小时，则必须太阳环绕二十四次，才成为一天。如果包括二者，则即使太阳以一小时环绕一圈，不能名为一天。即使太阳停止运行，经过了相当于太阳自早晨至另一早晨运行一圈经常花去的时间，也不能名为一天。

现在我并不问所谓一天是什么，而是问借以度量太阳环行的时间是什么。譬如我们说，如果太阳环绕一周的时间是十二小时，即仅为寻常运行时间的一半，我们把二者一比较，说是一与二之比，即使太阳东西运行的时间有时是一半，有时是一倍。

为此，谁也不要再对我说：时间是天体的运行，因为圣经记载有人祝祷太阳停止，使战争胜利结束，太阳果然停止不动^①，但时间

^①《旧约·约书亚记》10章12节，载以色列人和亚摩利人交战，约书亚祷告天主，使太阳停止不动。



“很长时间”，如果不是经过一段时间，不能名为“很长”。既然我不知道时间是什么，怎能知道以上几点呢？是否我不知道怎样表达我所知道的东西？我真愚蠢，甚至不知道我究竟不知道什么东西！我的天主，你看出我并不说谎：我的心怎样想，我便怎么说。“你将使我的灯发光，主、我的天主，你将照明我的黑暗。”^①

二十六

我的灵魂向你承认我在度量时间，我所承认的是否符合事实呢？主、我的天主，我在度量时间时，真的不知道度量什么吗？我用时间来度量物体的运动，是否我也同时在度量时间？是否我要度量物体运动自始至终所历的时间，必须度量物体在其中运动的时间本身？

我用来度量时间本身呢？是否以较短的时间来度量较长的时间，犹如用一肘之长来量一柱之长？我们用短音来量长音的时间，说长音是短音的一倍；我们用诗句的多少来量一首诗的长短，用音节的数目来量诗句的长短，用字音的数目来量音节的长短，用短音来量长音；度量的方式，不在纸上——如在纸上，则和度量空间的长短一样，不是在度量时间的长短了——而在我们所发出的声音经过时，我们说：“这首诗有多少句，是长诗；这一句有多少音节，是长句；这一音节有多少音，是长音节，这一音是短音的两倍，所以是长音。”

即使如此，依旧得不到时间的准确长度：一句短诗读得慢一些，可能比一句迅速读过的长诗时间长。一首诗，一个音节，一个音都能如此。

根据以上种种，我以为时间不过是伸展，但是什么东西的伸展

^①见《诗篇》17首29节。



呢？我不知道。但如不是思想的伸展，则更奇怪了。我的天主，我问你：假如我大约估计说：“这一段时间比那一段长”；或正确地说：“这一段时间是那一段的一倍”；我在度量什么？当然在度量时间，这一点我知道；但我不量将来，因为将来尚未存在；我不量现在，因为现在没有长短；也不量过去，因为过去已不存在。那末我量什么？是否量正在经过的时间，不是量过去的时间？这一点我上面已经说过。

二十七

我的灵魂，你再坚持一下，努力集中你的注意力。“天主是我们的帮助”，“是他造了我们，不是我们自己造自己的。”^①瞧，真理的黎明在发白了！

譬如一个声音开始响了，响着……继续响着……停止了，静默了，声音已成过去，已没有声息了。在未响之前，没有声音，不能度量，因为并不存在。而现在声音已经不存在，也不可能度量。在响的时候可以度量，因为具有度量的条件。可是在当时声音并非停留不动的，它是在疾驰而过。是否它的可能度量在乎此？因为它在经过时，伸展到一定距离的时间，使它可能度量，而当前则没有丝毫长度。

假定在当时可以度量，则设想另一个声音开始响了，这声音连续不断地响着。在声音响的时候，我们度量它，因为一停止，将成为过去，不可能度量了。我们仔细地量着，说它有多长。但声音还在响着；要度量，必须从它开始响量到终止。我们是量始终之间的距离。为此一个声音没有停止，便不能度量，不能说它有多少长，不能说它等于另一声音或为另一声音的一倍……但声音一停，便不存在。这样我们又何从量起呢？我们是在度量时间，但所量的不是

^①见《诗篇》61首9节，99首3节。

尚未存在的时间，不是已经不存在的时间，不是绝无长度的时间，也不是没有终止的时间。所以我们不量过去、现在、将来、或正在过去的时间，但我们总是在度量时间。

“Deus oreator omnium”^①：这一句诗共有长短相间八个音，“第一、三、五、七”四个短音，对“二、四、六、八”四个长音而言是单音，每一个长音对每一短音而言是有一倍的时间。我读后便加以肯定，而且感觉也清楚觉察到确实如此。照我的感觉所能清楚觉察到的，我用短音来度量长音，我觉察到长音是短音的一倍。但字音是先后相继读出的，前一个是短音，后一个是长音，在短音停止后长音才开始作声，我怎样抓住短音去度量长音，说长音是短音的一倍？至于长音，是否我乘它现在而加以度量？可是如果它不结束，我不可能进行度量，而它一结束，却又成为过去。

那末我量的究竟是什么？我凭什么来量短音？当我度量时，长音在哪里？长短两音响后即飞驰而去，都已不存在。而我却度量二者，非常自信地说：前者是一，后者是二，当然指时间的长短而言。而且只有在它们过去结束后，我们才能如此说。因此我所度量的不是已经不存在的字音本身，而是固定在记忆中的印象。

我的心灵啊，我是在你里面度量时间。不要否定我的话，事实是如此。也不要再在印象的波浪之中否定你自己。我再说一次，我是在你里面度量时间。事物经过时，在你里面留下印象，事物过去而印象留着，我是度量现在的印象而不是度量促起印象而已经过去的实质；我度量时间的时候，是在度量印象。为此，或印象即是时间，或我所度量的并非时间。

我们还度量静默，说这一段静默的时间相当于那声音的时间；这怎么说呢？是否我们的思想是着重声音的长度，好像声音还在响着，然后才能断定静默历时多少？因为我们不作声，不动唇舌，心

^①引安布罗西乌斯的一句诗，意思是：“天主，万有的创造者。”



中默诵诗歌文章时，也能确定动作的长短与相互之间的比例，和高声朗诵时一样。一人愿意发出一个比较长的声音，思想中预先决定多少长，在静默中推算好多少时间，把计划交给记忆，便开始发出声音，这声音将延续到预先规定的界限。声音响了，将继续响下去：响过的声音，已经过去，而延续未完的声音还将响下去一直到结束。当前的意志把将来带向过去，将来逐渐减少，过去不断增加，直到将来消耗净尽，全部成为过去。

二十八

但将来尚未存在，怎样会减少消耗呢？过去已经不存在，怎样会增加呢？这是由于人的思想工作有三个阶段，即：期望，注意与记忆。所期望的东西，通过注意，进入记忆。谁否定将来尚未存在？但对将来的期望已经存在心中。谁否定过去已不存在？但过去的记忆还存在心中。谁否定现在没有长度，只是疾驰而去的点滴？但注意能持续下去，将来通过注意走向过去。因此，并非将来时间长，将来尚未存在，所谓将来长是对将来的长期等待；并非过去时间长，过去已不存在，所谓过去长是对过去的长期回忆。

我要唱一支我所娴熟的歌曲，在开始前，我的期望集中于整个歌曲；开始唱后，凡我从期望抛进过去的，记忆都加以接受，因此我的活动向两面展开：对已经唱出的来讲是属于记忆，对未唱的来讲是属于期望；当前则有我的注意力，通过注意把将来引入过去。这活动越在进行，则期望越是缩短，记忆越是延长，直至活动完毕，期望结束，全部转入记忆之中。整个歌曲是如此，每一阕、每一音也都如此；这支歌曲可能是一部戏曲的一部分，则全部戏曲亦然如此；人们的活动不过是人生的一部分，那末对整个人生也是如此；人生不过是人类整个历史的一部分，则整个人类史又何尝不如此。

二十九

“你的慈爱比生命更好”。^①我的生命不过是挥霍。“你的右手收纳我”^②，置我于恩主、人子、介乎至一的你和芸芸众生之间的中间者——各个方面和各种方式的中间者——耶稣基督之中，使“他把握我，我也把握他”^③，使我摆脱旧时一切，束身皈向至一的你，使我忘却过去种种，不为将来而将逝的一切所束缚，只着眼于目前种种，不驰骛于外物，而“专心致志，追随上天召我的恩命”^④，那时我将“听到称颂之声”^⑤，瞻仰你无未来无过去的快乐。

现在，“我的岁月消耗在呻吟之中”。^⑥主，我的安慰，我的慈父，你是永恒的，而我却消磨在莫名其妙的时间之中；我的思想、我心灵的藏府为烦嚣的动荡所撕裂，直至一天为你的爱火所洗炼，我整个将投入你怀抱之中。

三十

我将坚定地站立在你天主之中，在我的范畴、你的真理之中；我将不再遇到人们所提出的无聊的问题，这些人染上了惩罚性的病症，感觉到超过他们本能的饥渴，因此要问：“天主在造天地之前，做些什么？”或“既然以前从来不做什么，怎会想起创造些东西？”

主啊，使他们好好考虑自己的问题，使他们认识到既然不存在时间，便谈不到“从来”二字。说一人从来不做什么，不等于说这人没有一时做过事吗？希望他们认识到没有受造之物，就没有时间，

①见《诗篇》62首4节。

②同上，17首36节。

③见《新约·腓立比书》3章12节。

④同上，3章14节。

⑤见《诗篇》25首7节。

⑥同上，30首11节。

不要再这样胡说。更希望他们“专心致志于目前种种”^①，懂得你是在一切时间之前，是一切时间的永恒创造者；任何时间，任何受造之物，即使能超越时间，也不能和你同属永恒。

三十一

主、我的天主，你的秘蕴真是多么高深屈曲，我的罪恶的结果把我远远抛向外面，请你治疗我的眼睛使我能享受你的光明而喜悦。当然，一个如具备如此卓识远见，能知一切过去未来，和我所最熟悉的歌曲一样，这样的识见太惊人了，真使人恐怖；因为过去一切和将来种种都瞒不过他，和我熟悉一支歌曲一样，已唱几节，余下几节，都了然于心。但我绝不能说你、万有的创造者、灵魂肉体的创造者，你是这样认识将来和过去。你的见识是无边的深奇奥妙。我们自己唱，或听别人唱一支熟悉的歌曲，一面等待着声音的来，一面记住了声音的去，情绪跟着变化，感觉也随之迁转。对于不变的永恒，对于真正永恒的精神创造者，决无此种情形。一如你在元始洞悉天地，但你的知识一无增减，同样你在元始创造天地，而你的行动一无变更。谁能领会的，请他歌颂你，谁不领会，也请他歌颂你。你是多么崇高，而虚怀若谷的人却是你的居处，你“扶起跌倒的人”^②，你所提举的人不会倾跌。

①见《腓立比书》3章13节。

②见《诗篇》145首8节。

*image
not
available*

第一卷 第一章

——

正如现有的科学不能帮助我们找出新事功，现有的逻辑亦不能帮助我们找出新科学。

——二

现在所使用的逻辑，与其说是帮助着追求真理，毋宁说是帮助着把建筑在流行概念上面的许多错误固定下来并巩固起来。所以它是害多于益。

——三

三段论式不是应用于科学的第一性原理，应用于中间性原理又属徒劳；这都是由于它本不足以匹对自然的精微之故。所以它是只就命题迫人同意，而不抓住事物本身。

——四

三段论式为命题所组成，命题为字所组成，而字则是概念的符号。所以假如概念本身（这是这事情的根子）是混乱的以及是过于草率地从事实抽出来的，那么其上层建筑物就不可能坚固。所以我

们的惟一希望乃在一个真正的归纳法。

一五

我们的许多概念，无论是逻辑的或是物理的，都并不健全。“本体”、“属性”、“能动”、“受动”及“本质”自身，都不是健全的概念；其他如“轻”、“重”、“浓”、“稀”、“湿”、“燥”、“生成”、“坏灭”、“吸引”、“排拒”、“元素”、“物质”、“法式”以及诸如此类的概念，就更加不健全了。它们都是凭空构想的，都是界说得不当的。

一六

我们的另一些属于较狭一种的概念，如“人”、“狗”、“鸽”等等，以及另一些属于感官直接知觉的概念，如“冷”、“热”、“黑”、“白”等等，其实质性不致把我们引入迷误；但即便是这些概念有时仍不免因物质的流动变易和事物彼此掺合之故而发生混乱。至于迄今为人们所采用的一切其他概念，那就仅是些漫想，不是用适当的方法从事物抽出而形成起来的。

一七

这种任意性和漫想性，在原理的构成中也不减于在概念的形成中；甚至即在那些确借普通归纳法而获得的原理中也不例外；不过总以在使用三段论式所绎出的原理以及较低级的命题中为更多得多。

一八

科学当中迄今所做到的一些发现是邻于流俗概念，很少钻过表面。为要钻入自然的内部和深处，必须使概念和原理都是通过一条更为确实和更有保障的道路从事物引申而得；必须替智力的动作引



殊的东西只是瞥眼而过，而后者则是适当地和按序地贯注于它们。还有，前者是开始时就一下子建立起某些抽象的、无用的、普遍的东西，而后者则是逐渐循级上升到自然秩序中先在的而为人们知道得较明白的东西。

三八

现在劫持着人类理解力并在其中扎下深根的假象和错误的概念，不仅围困着人们的心灵以致真理不得其门而入，而且即在得到门径以后，它们也还要在科学刚刚更新之际聚拢一起来搅扰我们，除非人们预先得到危险警告而尽力增强自己以防御它们的猛攻。

三九

围困人们心灵的假象共有四类。为区分明晰起见，我各给以定名：第一类叫作族类的假象，第二类叫作洞穴的假象，第三类叫作市场的假象，第四类叫作剧场的假象。

四〇

以真正的归纳法来形成概念和原理，这无疑乃是排除和肃清假象的对症良药。而首先指出这些假象，这亦有很大的效用；因为论述“假象”的学说之对于“解释自然”正和驳斥“诡辩”的学说之对于“普通逻辑”是一样的。

四一

族类假象植基于人性本身中，也即植基于人这一族或这一类中。若断言人的感官是事物的量尺，这是一句错误的话。正相反，不论感官或者心灵的一切觉知总是依个人的量尺而不是依宇宙的量



尺；而人类理解力则正如一面凹凸镜，它接受光线既不规则，于是就因在反映事物时掺入了它自己的性质而使得事物的性质变形和褪色。

四二

洞穴假象是各个人的假象。因为每一个人（除普遍人性所共有的错误外）都各有其自己的洞穴，使自然之光屈折和变色。这个洞穴的形成，或是由于这人自己固有的独特的本性，或是由于他所受的教育和与别人的交往；或是由于他阅读一些书籍而对其权威性发生崇敬和赞美；又或者是由于各种感印，这些感印又是依人心之不同（如有的人是“心怀成见”和“胸有成竹”，有的人则是“漠然无所动于中”）而作用各异的；以及类此等等。这样，人的元精（照各个不同的人所秉受而得的样子）实际上是一种易变多扰的东西，又似为机运所统治着。因此，赫拉克利泰（Heraclitus）曾经说得好，人们之追求科学总是求诸他们自己的小天地，而不是求诸公共的大天地。

四三

另有一类假象是由人们相互间的交接和联系所形成，我称之为市场的假象，取人们在市场中有往来交接之意。人们是靠谈话来联系的；而所利用的文字则是依照一般俗人的了解。因此，选用文字之失当害意就惊人地障碍着理解力。有学问的人们在某些事物中所惯用以防护自己的定义或注解也丝毫不能把事情纠正。而文字仍公然强制和统辖着理解力，弄得一切混乱，并把人们岔引到无数空洞的争论和无谓的幻想上去。

四四

最后，还有一类假象是从哲学的各种各样的教条以及一些错误的论证法则移植到人们心中的。我称这些为剧场的假象；因为在我看来，一切公认的学说体系只不过是许多舞台戏剧，表现着人们自己依照虚构的布景的式样而创造出来的一些世界。我所说的还不仅限于现在时兴的一些体系，亦不限于古代的各种哲学和宗派；有见于许多大不相同的错误却往往出于大部分相同的原因，我看以后还会有更多的同类的剧本编制出来并以同样人工造作的方式排演出来。我所指的又还限于那些完整的体系，科学当中许多由于传统、轻信和疏忽而被公认的原则和原理也是一样的。

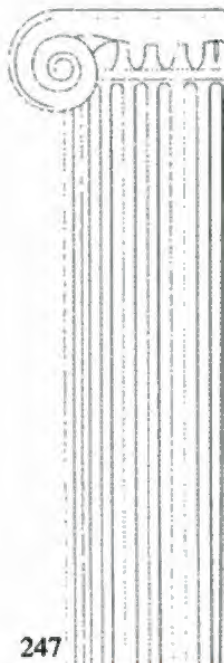
关于上述各类假象，我还必须更扩大地和更确切地加以论列，以使理解力可以得到恰当的警告。

一〇二

再说，特殊的東西乃是数目极其庞大的一支军队，而且那支队伍又是如此星罗棋布，足以分散和惑乱我们的理解力，所以我们若只凭智力的一些小的接战、小的攻击以及一些间歇性的运动，那是没有多大希望的。要想有希望，必须借着那些适用的、排列很好的、也可说是富有生气的“发现表”，把与探讨主题有关的一切特殊的东西都摆开而排起队来，并使我们的心就着那些“发现表”所提供的、经过适当整理和编列的各种辅助材料而动作起来。

一〇三

即使特殊的材料已经恰当有序地摆列在我们面前，我们还不应一下子就过渡到对于新的特殊东西或新的事功的查究和发现；或者，假如我们这样做了，无论如何亦不应停止在那里，虽然我不否



认，一旦把一切方术的一切实验都集合起来，加以编列，并尽数塞入同一个人的知识和判断之中，那么，借着我上面所称作“能文会写”的经验，只须把一种方术的实验搬到另一些方术上去，就会发现许多大有助于人类生活和情况的新事物——虽然我不否认这点，可是从这里仍不可能希望到什么伟大的东西；只有从原理的新光亮当中——这种新原理一经在一种准确的方法和规律之下从那些特殊的東西抽引出来，就转过来又指出通向新的特殊东西的道路——方能期待更伟大的事物。我们的这条路不是一道平线，而是有升有降的，首先上升到原理，然后降落到事功。

一〇四

但我们却又不允许理解力由特殊的東西跳到和飞到一些遥远的、接近最高普遍性的原理上（如方术和事物的所谓第一性原则），并把它们当作本可动摇的真理而立足其上，复进而以它们为依据去证明和构成中级原理。这是过去一向的做法，理解力之被引上此途，不止是由于一种自然的冲动，亦是由于用惯了习于此途和老于此道的三段论式的论证。但我们实应遵循一个正当的上升阶梯，不打岔，不躐等，一步一步，由特殊的東西进至较低的原理，然后再进至中级原理，一个比一个高，最后上升到最普遍的原理；这样，亦只有这样，我们才能对科学有好的希望，因为最低的原理与单纯的经验相差无几，最高的、最普遍的原理（指我们现在所有的）则又是概念的、抽象的、没有坚实性的。唯有中级公理却是真正的、坚实的和富有活力的，人们的事务和前程正是依靠着它们，也只有由它们而上，到最后才能有那真是最普遍的原理，这就不复是那种抽象的，而是被那些中间原理所切实规限出的最普遍的原理。

这样说来，对于理解力切不可赋以翅膀，倒要系以重物，以免它跳跃和飞翔。这是从来还没有做过的；而一旦这样做了，我们就

希望的曙光了。

一〇七

在这里，还应当回忆一下前面所说过的一点，就是：要推展自然哲学的界线俾把各个特定科学包收进来，也要把各个特定科学归到或带回到自然哲学上去；这样才使知识的枝叶不致从它的根干劈开和切断。没有这一点，进步的希望也是不会很好的。

不过我可以毫不踌躇地说，我觉得我有很大的幸运，从青年时代以来，就发现了某些途径，引导我作了一些思考，获得一些公理，我从这些思考和公理形成了一种方法，凭借这种方法，我觉得自己有了依靠，可以逐步增进我的知识，并且一点一点把它提高到我的平庸的才智和短促的生命所能容许达到的最高点。因为我已经从这种方法得到了这样一些收获，所以虽然我对自己所作的判断总是努力倾向于不相信的方面而不倾向于自负的方面，虽然我用哲学家的眼光去看一切人的各种活动和事业时觉得几乎没有一样不是空虚无用的，然而我对于自己认为在追求真理方面所作出的进展，不禁感到一种极度的满意，以致对将来抱着这样大的希望：如果在纯粹是人的人们的职业中间，有一种职业着着实实是良好而且重要的，我敢相信就是我所选择的那一种。

然而可能是我弄错了，也许我拿来当作黄金和钻石的，只不过是一点黄铜和玻璃。我知道，我们在与自己有关的事情上，是多么容易弄错，我也知道，我们的朋友们的判断，在使我们高兴的时候，是多么值得我们怀疑，可是我很愿意在这篇谈话中说出，我所遵循的是些什么途径，并且把我的生活历历如绘地描述出来，使每一个人都能加以评判，以便从大家的声音中听取人们对我的意见；这可以说是在我惯常采用的方法以外所增加的一种教育自己的新方法。

因此，我的计划并不是在这里讲授一种人人必须遵循着来正确运用自己的理性的方法，而只是说出我曾经用什么方式努力运用过我的理性。……

我自幼就受到典籍的教育，因为我听信了人们的话，认为靠读书就可以对一切有益于人生的东西得到一种明白而且可靠的知识，所以我怀着一种极大的欲望去学习典籍。可是当我全部修毕这些课业，照例被认为成了学者的时候，我的意见就立刻完全改变了。因为我发现自己为这样多的怀疑和错误所困扰，因而觉得我的努力求学并没有得到别的好处，只不过是愈来愈发觉自己的无知。然而我



进的是欧洲最有名的一所学校，如果世界上任何地方有博学之士的话，我想那里就应该有。我在那里把别人所学的功课全部学过，甚至对先生教给我们的那些学问还感到不满足，凡是讨论人们认为最奇异、最稀有的学问的书籍，只要能够落到我的手里，我都把它读了。此外我也知道别人对我所作的评判，虽然我的同学中间已经有几位被选定候补我们的老师们的职位，我却没有见到过任何人认为我不如他们。最后，我觉得我们的世纪在人才方面和过去任何一个世纪是同样地兴盛，同样地丰富；这就使我可以有自由凭自己的看法去评判所有别人，并认为世界上并没有一种学说是像从前人们使我希望的那样。

.....

我当时顶喜欢数学，因为数学的推理确切而且明白，但是我那时还没有觉察到它的真正的用处，当我想到它只不过用在机械技术上时，我觉得非常奇怪，它的基础既然这样稳固，这样坚牢，人们竟然没有在上面建造起更高大的建筑物来。.....

我当时也尊敬我们的神学，并且和别的任何人一样要求升天堂，可是当我听到人们言之凿凿地告诉我，天堂之路对于最无知的人是和对于最有学问的人同样地敞开，以及引入升天堂的天启真理超出我们的智力之上时，我就不敢把这些真理放在我那些推论的微弱力量下面来窥测了，我想要从事研讨这些真理并且得到成就，一定要有某种从天上来的出乎寻常的帮助，并且要不只是一个普通人才行。

我对于哲学^①没有什么话说，只是我眼见到它虽然经过了千百年来最杰出的才智之士的研讨，其中还是找不出一件事不在争辩之中，因而没有一件事不是可疑的，所以我根本没有足够的自信来希望自己在哲学上有比别人更好的际遇；同时我留意到对于同一个对象可以有多少种不同的意见，都为有学问的人们所支持，而真实的意见

^①指过去的哲学，尤其是经院哲学。——译注

获得一些经验之后，有一天我下定了决心，也要来研究我自己，并且把我的心智的全部力量用来选择我们应当遵循的途径。这样做，在我看来，比起从不离开我的故乡也不离开我的书本来，带给我的成就要大得多了。

第二部

我当时在日耳曼，那还没有结束的战争^①把我召唤到了那里；当我参加了皇帝^②的加冕典礼回军队^③去的时候，冬天到了，使我在一个驻留所停了下来，那里既找不到任何人谈天来散心，此外也幸好没有挂虑和欲念来打扰我，所以成天独自关在一间暖室里，有充分的闲暇来同我的一些思想打交道，在这些思想里，我最先想到的一件事，就是我留意到那些由许多零碎的片断构成、并且由一些不同的匠人的手造成的作品所包含的完满性常常没有由一个人独自做出来的那些作品那么大。所以我们看到，由一个建筑师一手设计和建成的那些房屋通常总比由许多人利用一些本来为了别的目的而砌的旧墙联缀而成的房屋要来得漂亮整齐。……所以我想，书本上的那些学问，至少那些只有或然的理由而并没有任何证明的学问，既然是由许多不同的人的意见逐渐积累而形成的，它们接近真理的程度，就根本比不上一个有良知的人对所遇见的事物可以很自然地作出的那些简单的推理。因此我更想到，既然我们在成为大人以前都曾经是儿童，都必须有很好一段时期为我们的欲望和我们的教师所支配，而教师们每每是彼此冲突的，他们之中谁都未必总是教给我们最好的看法，所以我们的判断要想有一生下来就完全运用我们的理性并且一直只受理性的指导而得来的那些判断那样纯粹，那样可

①指三十年战争。——译注

②指1620年神圣罗马帝国皇帝斐迪南一世在法兰克福加冕。——译注

③作者当时参加巴伐利亚侯爵的军队。——译注

靠，是几乎不可能的。

诚然我们不见有人仅仅为了以另一种方式重建城中房屋，使街道更加美丽，竟把全城的房屋统统拆光；但是常常见到许多人为了重建自己的房屋而把它拆掉，甚至有时房屋有自行倒塌的危险或者屋基不很巩固，人们不得已也只有加以拆除；准照这个例子，我深信个人要想靠从根本上改变一切、靠把国家推翻重建的办法来改造一个国家，确实是不可能的；同样地，要想改造各门学问的整体或学校里讲授各门学问的成规，也确实办不到，但是，说到我心里直到现在所信服的那些意见，我却没有别的更好的办法，只有把它们一下统统清除出去，以便空出地位，然后或者安放上另外一些更好的意见，或者当我把原来的意见放在理性的尺度上校正之后，再把它放回去。我深信用这种方法来指导我的生活，所得的成就将会大大超过只是在旧的基础上进行建筑，以及只是依据我青年时代没有考察是否真实便加以相信的那些原则。

.....

可是我很像一个在黑暗中独自摸索前进的人，所以决心慢慢地走，对所有的事物都非常留心，这样我纵然进步得只是很少，至少可以谨防摔倒；我甚至不愿开始把从前没有经过理性引导便暗中潜入我的信仰的任何意见都完全加以摈弃，而是事前用充分的时间，对我所从事的工作拟出计划，并寻求真实的方法来求得我的心智所能达到的一切事物的知识。

我在比较年青的时候，在哲学的各个部门中学过一点逻辑，在数学的各个部门中学过一点几何学家们的分析^①和代数，这三种艺术或科学似乎应当对我的计划有所贡献。但是对它们一加考究，我便注意到，在逻辑方面，三段论以及大部分其他的逻辑规条都只能用

①指欧几里德的几何学。——译注

来向别人说明已知的事物，即便像鲁勒^①的法则，也只能用来不加判断地讲不知道的东西，而不能用来求知这些东西，虽然在逻辑中事实上也包含着许多非常真并且非常好的规则，然而其中却也混杂着很多别的或者有害或者多余的东西，要想把它们分开来，简直和从一块未经雕凿的大理石里取出一尊狄雅娜或雅典娜的神像一样不易。至于古代人的分析和近代人的代数，除了都只研究一些非常抽象而且看来毫无用处的问题以外，前者始终局限于考察各种图形，因而在运用理智时不能不使想像力过于疲劳，在后者中又是这样使人受某些规则和某些数字的约束，以致人们由它造成了一种混乱、晦涩、淆乱心智的科学，而不是一种培养心智的科学。由于这个原因，我想应当去寻找另外一种包含这两门科学的好处而没有它们的缺点的方法。既然法律条文过多常常会使犯罪的人所有推托，因而一个国家如果法令很少而得到严格遵守，就可以治理得很好，所以我相信，不要那些数目很多的构成逻辑的规则，单有以下四条，只要我立下坚定持久的决心，决不要在任何时刻不去遵守他们，那就已经足够了。

第一条是：决不把我没有明确地认识其为真的东西当作真的加以接受，也就是说，小心避免仓促的判断和偏见，只把那些十分清楚明白地呈现在我的心智之前，使我根本无法怀疑的东西放进我的判断之中。

第二条是：把我所考察的每一个难题，都尽可能地分成细小的部分，直到可以而且适于加以圆满解决的程度为止。

第三条是：按照次序引导我的思想，以便从最简单、最容易认识的对象开始，一点一点逐步上升到对复杂的对象的认识，即使是那些彼此之间并没有自然的先后次序的对象，我也给它们设定一个次序。

①鲁勒（1235—1315）是一个意大利经院学者，著有《大规则》一书，为传统逻辑的典范。

——译注

受到的宗教信仰^①，并且在其他一切事情上，遵照那些最合乎中道、离开极端最远、为一般最明哲的、我应当在一起相处的人在实践上共同接受的意见，来规范自己。……

我的第二项规条是：在行动上要尽可能作到最坚决、最果断，当我一旦决定采取某些意见之后，即便这些意见极为可疑，我也始终加以遵守，就像它们是非常可靠的意见一样……

我的第三项规条是：终始只求克服自己，不求克服命运，只求改变自己的欲望，不求改变世界的秩序，一般地说，就是养成一种习惯，相信除了我们的思想之外，没有一件东西完全在我的能力范围之内，这样，我对在我们以外的事物尽力而为之，凡是我们不能做到的事，对于我们来说，就是绝对不可能的了。……

……

当我像这样确定了这些规条，并且把它们与信仰上的真理——那些在我心中永远占头等地位的真理——并列在一起之后，我认为已经可以自由地把我其余的全部意见清除出去了。由于我希望在与人们交谈中，可以比关在这间我得到这一切思想的暖室里待下去更好地完成这件工作，所以在冬天还没有完全结束的时候，我又再度去游历了。在以后整整九年中，我没有做别的事情，只是在世界上游来游去，努力在世界上所演出的一切喜剧片中作观众而不作演员；我对每一件可以使我怀疑、可以使我不相信的事，都特别加以思考，同时把以前潜入我的心灵的一切错误都统统从我心中拔除干净。我这样做并不是模仿那些为怀疑而怀疑并且装作永远犹疑不决的怀疑派，因为正好相反，我的整个计划只是要为自己寻求确信的理由，把浮土和沙子排除，以便找出岩石或粘土来。……正如在拆除旧房屋时通常总把拆下的材料保存起来，以使用它来建造一座新的房屋，所以我在摧毁我认为基础不巩固的那些意见时作了各种观

^①指天主教。——译注

察，并且得到了许多经验，这些经验我在建立更确切的意见的时候都用上了。此外我还继续练习运用我所规划的那种方法，因为我除了按照这些规则小心地对我的一切思想作普遍的引导以外，还不时留下一点时间，特别用来解决数学上的一些难题，有时也用来解决一些别的科学上的难题，我可以把这些问题弄得几乎和数学问题一模一样，使它们脱离其他科学中一切我发现不够坚实的原理，我在这一方面所做的许多工作，各位可以看到在这本书里都加以阐述了。^①……

第 四 部

我不知道我是否应当和你们谈一谈我在这个地方所作的一些最初的沉思，因为这些沉思太玄奥、太不普通了，也许不会投合所有的人的口胃，然而为了使大家能够评判我所建立的基础是不是充分稳固，我有几分觉得非讲一讲不可。

我早就指出过，在行为方面，有时候需要遵从一些明知不可靠的意见，把它们当作无可怀疑的意见看待，就像上面所说的那样。但是由于我现在只要求专门研究真理，我想我的作法应当完全相反，我应当把凡是我能想出其中稍有疑窦的意见都一律加以排斥，认为绝对虚假，以便看一看这样以后在我心里是不是还剩下一点东西完全无可怀疑。所以，由于我们的感官有时候欺骗我们，我就很愿意假定，没有一件东西是像感官使我们想像出的那个样子，因有些人连在对一些最简单的几何问题进行推断时也会弄错，并且作出一些谬论来，而我断定自己也和任何一个别的人一样容易弄错，所以我就把我以前用来进行证明的那些理由都一律摒弃，认为是虚假的。最后，我觉察到我们醒着的时候所有的那些思想，也同样能够在我

^①《方法谈》的原本附有作者所研究的《几何学》、《气象学》、《折光学》等篇。——译注



他的一切上帝都具有；我看出怀疑、无常、悲哀之类的事是上帝所不能具有的，因为我自己也很乐意没有这些事。除此以外，我还有许多关于可以感觉到的有形体的事物的观念，因为我虽然可以假定自己在做梦，假定我们所看见的和想像到的都是假的，然而我不能否认我的思想中确实有这些观念。但是，因为我已经非常明白地认识到，在我身上，心智的本性是身体的本性有区别的，我观察到凡是组合而成的东西都表明有所依赖，而依赖显然是一种缺点，所以我由此断定，由这两种本性组合而成，决不能是上帝的一种完满性，因此上帝决不是组合而成的；而如果世界上有某些物体或某些心智或者其他的本性并不是完全完满的，那它们的存在一定要依赖上帝力量：如果没有上帝，它们就一刻也不能维持存在。

我很愿意再探索一下另一些真理，于是我就把几何学家们的对象拿来加以研究，把它设想成一个连续的物体，或一个在长、宽、高或深三方面无限地伸展的空间，可以分成许多不同的部分，这些部分可以有不同的形状和大小，并且可以用各种方式来移动或置换，因为几何学家对他们的对象作了这一切假定。我曾经涉猎过他们的一部分最简单的证明，我注意到，大家公认为这些证明所具有的这种巨大的确定性，只不过在于人们依据我方才所说的规则明白地设想到这些证明；以后我也注意到，在这些证明中，并没有任何东西可以使我确知它们的对象是存在的，譬如我就很清楚地见到，如果假定了一个三角形，它的三只角就必须等于两直角，但是我并没有因此发现任何东西使我确知世界上有三角形，而另一方面，当我回转来考察我的关于一个完满的实体的观念时，我发现这个观念已经包含了存在，情形正如在一个三角形的观念中已经包含了它的三只角等于两直角，或者在一个球形的观念中已经包含了球面任何一点都与球心等距离一样，甚至于还要更明白一些。因此，说作为这个如此完满的实体的上帝是有的或存在的，这个命题至少与几何学上的任何一个证明同样地确定。

其所以有许多人深信认识这一点是有困难的，甚至深信认识他们自己的心灵是什么也是困难的，那是因为他们从来不把自己的心智提高到感性事物之外，他们深深地养成了一种习惯，除了想像以外不作别种考察，而想像乃是一种专门用于物质事物的特殊思想方式，因此凡是不能想像的东西，在他们便觉得不可理解了。这一点，从经院哲学家们拿来当作公理看待的一个命题中，可以看得很明显，他们认为“凡是在理智中的，没有不是已经先在感觉中的”，而在感觉之中，的确是从来没有上帝和心灵的观念的；在我看来，他们要想用自己的想像力来理解这些观念，情形正如想用自己的眼睛来听声音和闻气味完全一样；只是还有这一重区别，就是：视觉之使我们确知视觉对象是真的，并不下于嗅觉和听觉之使我们确知其对象是真的，可是无论我们的想像力或我们的感官，如果没有我们的理智参加，是都不能使我们确知任何事物的。

……我方才拿来当作规则看待的那个命题，即“凡是我们清楚明白地设想到的东西都是真的”，其所以可靠，只是因为上帝存在，因为上帝是一个完满的实体，并且因为我们所有的一切都从上帝而来。由此可见，我们的观念或概念，既然就其清楚明白而言，乃是从上帝而来的实在的东西，所以只能是真的。因此，如果我们常常有着一些包含虚假成分的观念，那只能是一些包含着混乱不清的东西的观念，因为在这样的情形之下，它们是分有着虚无，也就是说，它们之所以在我们心中这样混乱，只是因为我们并不完全完满。……

第五部

我很乐意把我从这些基本原理推演出来的整整一系列别的真理在这里表达出来……

我始终固守我所下的那个决心：除了我刚才用来证明上帝和心



灵存在的那一条原则以外，不假设任何原则；任何事物，如果看来不比几何学家已往的那些证明更加明白、更加清楚，我就不把它当作真的。尽管如此，我还是敢说，我不但在短期之内找到了一种使我满意的方法，来解决哲学中惯常讨论的一切主要的难题，并且还观察到一些规律，上帝一方面把这些规律建立在自然之中，一方面又把它们的概念印入我们的心灵之中，所以我们对此充分反省之后，便决不会怀疑这些规律之为世界上所存在、所发生的一切事物所遵守。……这些真理的主要部分，我曾经在一篇论文中力图加以说明，但是因为某种顾虑，我没有把它发表^①，所以我想，在这里把它的内容摘要说给大家知道，是最合适不过的。不过，……我恐怕在我的论述中不能把我所思想到的一切都表达出来，所以我只打算在这里详细说明我对于光的思想，再附带讲一讲太阳和恒星，因为光几乎都是从哪里发出的，讲一讲天宇，因为它是传导光线的，讲一讲行星、彗星和地球，因为它们反身光线的，更特别讲一讲地球上的一切物体，因为它们或者是有颜色的，或者是透明的，或者是发光的，最后讲一讲人，因为人是这些东西的观察者。同时，为了给这些东西作一个投影，并且为了能够更自由地说出我对这些东西的判断，而不必去遵从或反对学者们所接受的那些意见，于是我就决定把这个世界留给他们去争辩，而只谈一个新世界中所要发生的事。就是说，假定上帝现在在想像的空间中的某处创造了一些足够构成一个新世界的物质，并且把这团物质的各个部分以不同的方式毫无秩序地搅和起来，以便将它构成一团混沌，像诗人所能想像的那样混乱，然后上帝就不作别的事，只是给予自然“通常的协助”^②，让自然依照他所建立的规律活动——看看会发生什么样的事。

①指作者所著的《世界论》一书，即他的物理学论著。因为当时伽利略正因发表新的物理学说而被教会迫害，所以笛卡儿不敢发表自己的著作。——译注

②经院哲学名词，指上帝用来维持世界存在不毁灭的力量。——译注

第一编：关于精神和文风的思想

81 - 120 (66) 156 - 23

人必须认识自己：如其这不能有助于发见真理，至少这将有助于规范自己的生活；没有别的比这更为正确的了。

第二编：人没有上帝是可悲的

196 - 60 (67) 320 - 40

科学的虚妄——有关外物的科学不会在我痛苦的时候安慰我在道德方面的愚昧无知的；然而有关德行的科学却永远可以安慰我对外界科学的愚昧无知。

84 - 390 (72) 117 - 283

人的比例失调——[这就是我们的天赋知识引导我们所达到的：假如它们不是真的，那么人就根本没有真理了；假如它们是真的，那么人就被迫不得不以这种或那种方式低头，从而发见有极大理由应该谦卑。而且，人既然不能不相信它们而生存，所以我希望他在进行大规模探讨自然之前，先能认真地而又自在地考虑一下自

部分还要更加微小无比的寄生虫吧，它那关节里的肌肉，它那肌肉里的脉络，它那脉络里的血液，它那血液里的黏汁，它那黏汁里的一微一毫，它那一微一毫里的蒸汽；并且把这些最后的东西再加以分割，让他竭尽这类概念之能事，并把他所可能达到的最后的东西当作我们现在讨论的对象；他或许会想，这就是自然界中极端的微小了吧。可是我要让他看到这里面仍然是无底的。我要向他描述的不仅仅是可见的宇宙，并且还有他在这一原子略图的怀抱里面所可能构想的自然的无限性。让他在这里面看到有无穷之多的宇宙，其中每一个宇宙都有它自己的苍穹、自己的行星、自己的地球，其比例和这个可见的世界是一样的；在每个地球上也都有动物，最后也还有寄生虫，这些他将发见都和原来所曾有过的一样；并且既然能在其他这些里面可以无穷尽地、无休止地发见同样的东西，那末就让他在这些渺小得可怕、正如其它那些同样巨大得可怕的奇迹里面销魂吧；因为谁能不赞叹我们的躯体呢，它在宇宙中本来是不可察觉的，它自身在全体的怀抱里本来是无从觉察的，而与我们所不可能到达的那种虚无相形之下却竟然一下子成了一个巨灵、一个世界，或者不如说成了一个全体！^①

凡是这样在思考着自己的人，都会对自己感到恐惧，并且当他思考到自己是维系在大自然所赋给他在无限与虚无这两个无底洞之间的一块质量之内时，他将会对这些奇迹的景象感到战栗的；并且我相信随着他的好奇心之转化为赞仰，他就会越发倾向于默默地思索它们而不是怀着臆测去研究它们。因为，人在自然界中到底是个什么呢？对于无穷而言就是虚无，对于虚无而言就是全体，是无和

①按，此处涉及作者给墨雷的一封信，答复其有关无限小的存在的证明。1654年7月29日，帕斯卡致费马(Fermat, 1601—1665, 法国数学家)信中说：“我没有时间给你看使墨雷先生大为震惊的一种困难的证明：因为他有很好的头脑，但他并不是几何学家；这是——你是知道的——一个大缺点，他甚至不理解一个数学上的线段是可以无限分割的，他坚决认为那是由有限数目的点所构成的，我始终无法使他自拔于此：假如你能做到这一点，那就太好了。”

全之间的一个中项。他距离理解这两个极端都是无穷之远，事物的归宿以及它们的起源对他来说，都是无可逾越地隐藏在一个无从渗透的神秘里面；他所由之而出的那种虚无以及他所被吞没于其中的那种无限，这二者都同等地是无法窥测的。

然则，除了在既不认识事物的原则又不认识事物的归宿的永恒绝望之中观察它们[某些]中项的外表而外，他又能做什么呢？万事万物都出自虚无而归于无穷。谁能追踪这些可惊可讶的过程呢？这一切奇迹的创造主是理解它们的。任何别人都做不到这一点。

人们并没有思索这些无穷，就冒然着手去研究自然，竟仿佛他们对于自然有着某种比例似的。他们根据一种有如他们的对象那样无穷的臆测，想要理解事物的原则，并由此而一直达到认识一切，——这简直是怪事。因为毫无疑问，若是没有臆测或是没有一种与自然同样无限的能力，我们就不可能形成这一计划。

当我们领会了之后，我们就会理解，大自然是把它自己的影子以及它的创造主的影子铭刻在一切事物上面的，一切事物几乎全都带有它那双重的无穷性。正是因此，我们就可以看到，一切科学就其研究的领域而言都是无穷的，因为谁会怀疑例如几何学中有待证明的命题乃是无穷无尽的呢？并且就其原理的繁多和细密而言，它们也是无穷的；因为谁不知道我们当作是最后命题的那些原理，其本身也是不能成立的，而是还得依据另外的原理，而另外的原理又要再依据另外的原理，所以就永远都不容许有最后的原理呢？可是我们却规定了某些最后的原理，其理由看来就正如我们对于物质的东西所下的规定一样；对于物质的东西，凡是超乎我们的感官所能察觉之外的，我们就称之为不可分割的质点，尽管按其本性来说，那是可以无限分割的。

在科学的这种双重无穷之中，宏伟的无穷性是最易于感觉的，而这也就是何以居然竟有少数人自命为认识一切事物。德谟克利



特^①就说过：“我要论述一切。”

然而微小的无穷性却并不那么显而易见。哲学家们往往自诩已经达到了这一点，但正是在这上面，他们都绊倒了。这就产生了像《万物原理》、《哲学原理》之类这样一些常见的书名，这些名字尽管表面上不如但实际上却正如另一本刺眼的书《De omni scibili》^②是一样地夸诞。我们很自然地相信自己足以能够到达事物的中心，而不仅是把握住它们的周径而已；世界可见的范围显而易见是超出我们之外的；但既然我们是超出微小的事物之外的，于是我们就自信我们是能够掌握它们的。可是达到虚无却并不比达到一切所需要的能力为小；二者都需要有无穷的能力，并且在我看来，谁要是能理解万事万物的最后原理，也就能终于认识无穷。二者是互相依赖的，二者是相通的。这两个极端乃是由于互相远离才能互相接触与互相结合，而且是在上帝之中并仅仅是在上帝之中才能发见对方的。

因此就让我们认识我们自身的界限吧；我们既是某种东西，但又不是一切。我们得以存在的事实就剥夺了我们对于第一原理的知识，因为第一原理是从虚无之中诞生的；而我们存在的渺小又蒙蔽了我们对无限的视野。

我们的理解在可理解的事物的秩序里，只占有我们的身体在自然的领域里所占有的同样地位。

我们在各方面都是有限的，因而在我们能力的各方面都表现出这种在两个极端之间处于中道的状态。我们的感官不能察觉任何极端：声音过响令人耳聋，光亮过强令人目眩，距离过远或过近有碍视线，言论过长或过短反而模糊了论点，真理过多使人惊惶失措（我

①德谟克利特（Democrite，公元前460—前362年），古希腊哲学家。这里所引的这句话见蒙田《文集》，第二卷第十二章。

②拉丁文《论可知的一切》。1486年意大利人皮柯·米兰多拉（Pic de la Mirandole，Dico della Mirandola）在罗马提出九百条命题，以《论可知的一切》为名，后被教会查禁。

知道有人^①并不能理解零减四还余零^②)，第一原理使我们感到过于确凿，欢乐过多使人不愉快，和声过度使音乐难听；而恩情太大则令人不安，我们愿意有点东西能超偿债务：Bene eficia eousque laeta sunt dum videntur exsolvi posse; ubi multum ante-venere, pro gratia odium redditur.^③我们既感觉不到极度的热，也感觉不到极度的冷。一切过度的品质都是我们的敌人，并且是不可能感觉的：我们不再是感觉它们，而是忍受它们。过于年轻和过于年老都有碍于精神，教育太多和太少也是一样；总之，极端的東西对于我们仿佛是根本就不存在似的，我们根本就不在它们的眼里：它们回避我们，不然我们就回避它们。

这便是我们的真实情况；是它使得我们既不可能确切有知，也不可能绝对无知。我们是驾驶在辽阔无垠的区域里，永远在不停地漂流着，从一头被推到另一头。我们想抓住某一点把自己固定下来，可是它却荡漾着离开了我们；如果我们追寻它，它就会躲开我们的掌握，滑开我们而逃入于一场永恒的逃遁。没有任何东西可以为我们停留。这种状态对我们既是自然的，但又是最违反我们的心意的；我们燃烧着想要寻求一块坚固的基地与一个持久的最后据点的愿望，以期在这上面建立起一座能上升到无穷的高塔；但是我们整个的基础破裂了，大地裂为深渊。

因此就让我们别去追求什么确实性和固定性吧。我们的理性总是为表象的变化无常所欺骗，并没有任何东西能把既包括着有限但又避开有限的这两种无限之间的有限固定下来。

这一点很好地加以理解之后，我相信我们每个人就都会安定在

①可能是指墨雷。

②按，这里的“零”指虚无，虚无减掉任何数量仍余虚无。

③(惟有我们认为能够报答的恩情才是善意的，超出此外，感激就要让位给怨恨了。)按，原文为拉丁文，语出塔西佗(Tacite, 55—120年)《编年史》Ⅳ，18。蒙田《文集》第三卷第八章转引。



因而，我们首要的兴趣和我们首要的义务，就是要向自己阐明为我们的全部行为所依据的这一主题。而这就正是何以我要在那些没有被说服的人们中间划出一种极大的区别的原因，我要区别那些竭尽全力在努力求知的人和那些对之毫不介意也不思想而生活下去的人。

我只能惋惜那些在这场怀疑中真诚在叹息着的人，他们把它视为最终的不幸，并且不惜一切以求摆脱它；他们把这场寻求当作是他们最主要的而又最严肃的事业。

然而对于那些并不思想人生这一最终目的而度过自己一生的人们来说，他们仅仅由于不能在他们自己身上发见那种可以说服他们的光明，便不肯再到别的地方去寻求；他们不肯从根本上去考察这种意见是不是人们出于单纯的轻信而加以接受的一种意见，抑或是尽管它们本身幽晦难明，然而却具有非常之坚固的、不可动摇的基础的一种意见；对于他们我是以完全不同的另一种态度来考虑的。

对于涉及他们的本身、他们的永生、他们的一切的一件事，采取这种粗疏无知的态度，这使我恼怒更甚于使我怜悯；它使我惊异，使我震讶，在我看来它就是恶魔。我这样说，并不是出于一种精神信仰上的虔诚的热诚。反之，我是说我们应该出于一种人世利益的原则与一种自爱的利益而具有这种感情：关于这一点我们只消看一看最糊涂的人都看得到的东西。

并不需要有特别高明的灵魂就可以理解：这里根本就不会有什么真正而牢靠的心满意足，我们全部的欢乐都不过是虚幻，我们的苦难是无穷无尽的，而且最后还有那无时无刻不在威胁着我们的死亡，它会确切无误地在短短的若干年内就把我们置诸于不是永远消灾就是永远不幸的那种可怕的必然之中。

没有什么比这更真实又比这更恐怖的事情了。纵使我们能做到象我们所愿望的那样英勇；然而在等待着世上最美妙的生命的归宿便是如此。让我们在这上面思索一下吧，然后让我们说：在这个生



命中除了希望着另一个生命而外就再没有任何别的美好，我们只是随着我们之接近于幸福才幸福，而且正如对于那些对永生有着完全保证的人就不会再有不幸一样，对于那些对永生没有任何知识的人也就绝不会有幸福可言；这些不都是无容置疑的吗？

因此，处于这种怀疑状态确实就是一件大恶；可是当我们处于这种怀疑状态的时候，至少进行寻求却是一桩不可缺少的义务：所以那种既有怀疑而又不去寻求的人，就十足地既是非常不幸而又是非常不义的了。假如他对这一点安然自得，公然以此自命，并且甚至引以为荣，假如成为他的快乐和他的虚荣的主题的就是这种状态本身；那末我就没什么话好形容这样一个肆无忌惮的生物了。

我们怎么可能怀有这种感情呢？除了无从解脱的悲惨而外就不能期待别的，这里面又能有什么快乐可言呢？眼看自己处于无法钻透的蒙昧之中，又有什么虚荣可言呢？如下的这种推理是怎么可能发生在一个人有理智的人的身上的呢？

“我不知道是谁把我安置到世界上来的，也不知道世界是什么，我自己又是什么？我对一切事物都处于一种可怕的愚昧无知之中。我不知道我的身体是什么，我的感官是什么，我的灵魂是什么，以及甚至于我自己的那一部分是什么——那一部分在思想着我所说的话，它对一切、也对它自身进行思考，而它对自身之不了解一点也不亚于对其他事物。我看到整个宇宙的可怖的空间包围了我，我发现自己被附着在那个广漠无垠的领域的一角，而我又不知道我何以被安置在这个地点而不是在另一点，也不知道何以使我得以生存的这一点时间要把我固定在这一点上，而不是在先我而往的全部永恒与继我而来的全部永恒中的另一点上。我看见的只是各个方面的无穷，它把我包围得像个原子，又像个仅仅昙花一现就一去不返的影子。我所明了的全部，就是我很快地就会死亡，然而我所为最无知的又正是这种我所无法逃避的死亡本身。”

“正像我不知道我从何而来，我同样也不知道我往何处去；我

仅仅知道在离开这个世界时，我就要永远地或则是归于乌有，或则是落到一位愤怒的上帝的手里，而并不知道这两种状况哪一种应该是我永恒的应分。这就是我的情形，它充满了脆弱和不确定。由这一切，我就结论说，我因此就应该不再梦想去探求将会向我临头的事情而度过我一生全部的日子。也许我会在我的怀疑中找到某些启明；但是我不肯费那种气力，也不肯迈出一步去寻求它；然后，在满怀鄙视地看待那些究心于此的人们的时候，我愿意既不要预见也没有恐惧地去碰碰这样一件大事，并让自己在对自己未来情况的永恒性无从确定的情形之下，恹恹地被引向死亡。”

谁会希望跟一个以这种方式讲话的人作朋友呢？谁会从人群中间挑出他来，好向他倾谈自己的事情呢？谁会在自己的苦痛之中求助于他呢？而且最后，我们又能派定他的一生有什么用处呢？事实上，有着这样不理智的人作为敌人，才是宗教的光荣；而他们的反对之对宗教的危害又是如此之微不足道，以致它们反而有助于奠定宗教的真理。因为基督教的信仰几乎就仅仅在于确定这两件大事，即人性的腐化和耶稣基督的赎罪。所以我认为：如果他们不是以他们道德的圣洁而有助于显示赎罪的真理，那末至少他们也是出色地在以如此之违反人性的感情而有助于显示人性的腐化。

对于人，没有什么比他自己的状态更为重要的了，没有什么比永恒更能使他惊心动魄的了；因而，如若有人对丧失自己的生存、对沦于永恒悲惨的危险竟漠不关心，那就根本不是自然的了。他们之为物和其他的一切事物都迥不相同：他们甚至耽心着最细微的小事，他们预料着这些小事，他们感觉着这些小事；就是这个人，日日夜夜都在愤怒和绝望之中度过，惟恐丧失一个职位或在想像着他的荣誉有什么损害，而正是这同一个人明知自己临死就会丧失一切，却毫无不安、毫不动情。看到在同一颗心里而且就在同一个时间内，既对最微小的事情这样敏感，而对最重大的事情又那样麻木得出奇；这真是一件邪怪的事。这是一种不可思议的玄妙，是一种



超自然的迟钝，它标志着，是一种全能的力量造成了这种情况。

人性必定是有着一种奇特的颠倒，才会以处于那种状态为荣，居然会有任何一个人能处于那种状态，看来是无法置信的。然而经验却使我看到了这种人的数量是如此之多，以至于假如我们不知道混在其中的人大部分都是模仿别人而并不是真正那样，这件事的本身就足以令人惊讶不止了。这些人都只是风闻别人说世上最时髦的事就在于这样地行为偏激。这就是他们所谓的摆脱羁绊，他们在极力模仿。然而要使他们理解他们在这样追求别人的尊重时，他们是怎样地在欺骗自己，并不是难事。这决不是博得别人尊重的办法，我甚至在世俗的人们中间也要这样说，——只有他们能健全地判断事物，懂得能以成功的唯一途径就是使自己表现诚恳、忠实、有见识并且能够为自己的朋友效劳而有用，因为人们天然所爱的只是对自己可能有用的东西。现在，我们听说有一个人摆脱了自己的羁绊，他不相信有一个上帝在监视他的行动，他自以为是自己行为的唯一主宰，并且他认为只对自己本人负责；那末这对我们有什么好处呢？他是不是认为我们因此便感动得对他抱有充分的信仰，并且在一生中的每一次需要的关头都可以指望着他的安慰、劝告和支持了呢？他们是不是自以为告诉了我们，而尤其是以一种傲慢自满的声调告诉了我们，他们只把我们的灵魂当作是一缕过眼烟云，就会使我们高兴了呢？难道这是一桩说来可乐的事吗？恰好相反，它难道不是一桩说来可哀的事吗？不是世界上最可哀的事了吗？……

88 - 116 (205) 393 - 139

当我思索我一生短促的光阴浸没在以前的和以后的永恒之中，我所填塞的——并且甚至于是我所能看得见的——狭小的空间沉没在既为我所不认识而且也并不认识我的无限广阔的空间之中；我就极为恐惧而又惊异地看到，我自己竟然是在此处而不是在彼处，因

为根本没有任何理由为什么是在此处而不是在彼处，为什么是在此时而不是在彼时。是谁把我放置在其中的呢？是谁的命令和行动才给我指定了此时此地的呢？

91 - 392 (206) 122 - 142

这些无限空间的永恒沉默使我恐惧。

第四编：信仰的手段

3 - 368 (253) 412 - 264

两种过分：排斥理智，仅仅承认理智。

466 - 373 (267) 168 - 160

理智的最后一步，就是要承认有无限的事物是超乎理智之外的；假如它没有能达到认识这一点，那它就只能是脆弱的。

假如自然的事物是超乎理智之外的，那末我们对超自然的事物又该说什么呢？

第五编：正义和作用的原因

308 - 173 (327) 211 - 378

世人对种种事物都判断得很好，因为他们处于天然的无知之中，而那正是人类真正的领域。科学有两个极端是互相接触的。一个极



端是所有的人都发见自己生来就处于其中的那种纯粹天然的无知。另一个极端则是伟大的灵魂所到达的极端，他们遍历人类所能知道的一切之后，才发见自己一无所知，于是就又回到了他们原来所出发的那种同样的无知；然而这却是一种认识其自己的、有学问的无知。那些介乎这两者之间的人，他们既已脱离了天然的无知而又不能到达另一个极端，他们也沾染了一点这种自命不凡的学识，并假充内行。这些人搅乱了世界，对一切都判断不好。人民和智者构成世人的行列；这些人则看不起世人，也被世人看不起。他们对一切事物都判断得不好，而世人对他们却判断得很好。

第六编：哲 学 家

257 - 233 (346) 234 - 218

思想形成人的伟大。

264 - 391 (347) 121 - 219

人只不过是一根苇草，是自然界最脆弱的东西；但他是一根能思想的苇草。用不着整个宇宙都拿起武器来才能毁灭他；一口气、一滴水就足以致他死命了。然而，纵使宇宙毁灭了他，人却仍然要比致他于死命的东西更高贵得多；因为他知道自己要死亡，以及宇宙对他所具有的优势，而宇宙对此却是一无所知。因而，我们全部的尊严就在于思想。正是由于它而不是由于我们所无法填充的空间和时间，我们才必须提高自己。因此，我们要努力好好地思想；这就是道德的原则。

265 - 217 (348) 232 - 220

能思想的苇草——我应该追求自己的尊严，绝不是求之于空间，而是求之于自己思想的规定。我占有多少土地都不会有用；由于空间，宇宙便囊括了我并吞没了我，有如一个质点；由于思想，我却囊括了宇宙。

329 - 257 (358) 273 - 223

人既不是天使，又不是禽兽；但不幸就在于想表现为天使的人却表现为禽兽。



第二章 论自然状态

4. 为了正确地了解政治权力，并追溯它的起源，我们必须考究人类原来自然地处在什么状态。那是一种完备无缺的自由状态，他们在自然法的范围内，按照他们认为合适的办法，决定他们的行动和处理他们的财产和人身，而毋需得到任何人的许可或听命于任何人的意志。

这也是一种平等的状态，在这种状态中，一切权力和管辖权都是相互的，没有一个人享有多于别人的权力。极为明显，同种和同等的人们既毫无差别地生来就享有自然的一切同样的有利条件，能够运用相同的身心能力，就应该人人平等，不存在从属或受制关系，除非他们全体的主宰以某种方式昭示他的意志，将一人置于另一人之上，并以明确的委任赋予他以不容怀疑的统辖权和主权。

5. 明智的胡克尔认为人类基于自然的平等是既明显又不容置疑，因而把它作为人类互爱义务的基础，并在这个基础之上建立人们相互之间应有的种种义务，从而引伸出正义和仁爱的重要准则。他的原话是：

“相同的自然动机使人们知道有爱人和爱己的同样的责任；因为，既然看到相等的事物必须使用同一的尺度，如果我想得到好处，甚至想从每个人手中得到任何人所希望得到的那么多，则除非我设法满足无疑地也为本性相同的他人所有的同样的要求，我如何能希望我的任何部分的要求得到满足呢？如果给人们以与此种要求相反的东西，一定会在各方面使他们不快，如同我在这情况下也会不快一般。所以如果我为害他人，我只有期待惩罚，因为并无理由要别



惩罚他人所犯的任何罪恶，那么人人就都可以这样做。因为，在那种完全平等的状态中，根据自然，没有人享有高于别人的地位或对于别人享有管辖权，所以任何人在执行自然法的时候所能做的事情，人人都必须有权去做。

8. 因此，在自然状态中，一个人就是这样地得到支配另一个人的权力的。但当他抓住一个罪犯时，却没有绝对或任意的权力，按照感情冲动或放纵不羁的意志来加以处置，而只能根据冷静的理性和良心的指示，比照他所犯的罪行，对他施以惩处，尽量起到纠正和禁止的作用。因为纠正和禁止是一个人可以合法地伤害另一个人，即我们称之为惩罚的唯一理由。罪犯在触犯自然法时，已是表明自己按照理性和公道之外的规则生活，而理性和公道的规则正是上帝为人类的相互安全所设置的人类行为的尺度，所以谁玩忽和破坏了保障人类不受损害和暴力的约束，谁就对于人类是危险的。这既是对全人类的侵犯，对自然法所规定的全人类和平和安全的侵犯，因此，人人基于他所享有的保障一般人类的权利，就有权制止或在必要时毁灭所有对他们有害的东西，就可以给与触犯自然法的人以那种能促使其悔改的不幸遭遇，从而使他并通过他的榜样使其他人不敢再犯同样的毛病。在这种情况下并在这个根据上，人人都享有惩罚罪犯和充当自然法的执行人的权利。

9. 我并不怀疑这对于某些人似乎是一种很怪的学说。但是我要求他们在非难这一学说之前，先为我解释：基于什么权利，任何君主或国家对一个外国人在他们的国家中犯了任何罪行可以处以死刑或加以惩罚。可以肯定，他们的通过立法机关所公布的决定才获得效力的法律，并不及于一个外国人：它们不是针对他而订的，而即使是针对他的，他也没有受约束的义务。对该国臣民产生约束力的立法权，对他却是无效的。那些在英国、法国、荷兰享有制定法律的最高权力的人们，对一个印第安人来说，仅和世界上其余的人一样是没有权威的人们。由此可见，如果基于自然法，每一个人并不



兄弟之后喊道，“凡遇见我的必杀我”，这是早就那样明白地镂铭人心的。

12. 基于同样理由，在自然状态中，一个人可以处罚违反自然法的较轻情况。也许有人会问，是否处以死刑？我的回答是，处罚每一种犯罪的程度和轻重，以是否足以使罪犯觉得不值得犯罪，使他知道悔悟，并且儆戒别人不犯同样的罪行而定。在自然状态中能够发生的罪行，也可以在一个国家中，如同在自然状态中，同样地和同等程度地受到惩罚。虽然我不准备在这里论及自然法的细节或它的惩罚标准，但是可以肯定，确有这种法的存在，而且对于一个有理性的人和自然法的研究者来说，它像各国的明文法一样可以理解和浅显，甚至可能还要浅显些，正如比起人们追求用文字表达的矛盾的和隐藏的利益时所作的幻想和错综复杂的机谋来，合理的议论更易为人所了解。各国大部分国内法确是这样，这些法律只有以自然法为根据时才是公正的，它们的规定和解释必须以自然法为根据。

13. 对于这一奇怪的学说——即认为在自然状态中，人人都拥有执行自然法的权力——我相信总会有人提出反对：人们充当自己案件的裁判者是不合理的，自私会使人们偏袒自己和他们的朋友，而在另一方面，心地不良、感情用事和报复心理都会使他们过分地惩罚别人，结果只会发生混乱和无秩序；所以上帝确曾用政府来约束人们的偏私和暴力。我也可以承认，公民政府是针对自然状态的种种不方便情况而设置的正当救济办法。人们充当自己案件的裁判者，这方面的不利之处确实很大，因为我们很容易设想，一个加害自己兄弟的不义之徒就不会那样有正义感来宣告自己有罪。但是，我要提出异议的人们记住，专制君主也不过是人；如果设置政府是为了补救由于人们充当自己案件的裁判者而必然产生的弊害，因而自然状态是难以忍受的，那么我愿意知道，如果一个统御众人的人享有充当自己案件的裁判者的自由，可以任意处置他的一切臣民，任何人不享有过问或控制那些凭个人好恶办事的人的丝毫自由，



而不论他所做的事情是由理性、错误或情感所支配，臣民都必须加以服从，那是什么样的一种政府，它比自然状态究竟好多少？在自然状态中，情况要好得多，在那里，人们不必服从另一个人的不法的意志；

如果裁判者在他自己或其他的案件中作了错误的裁判，他就要对其余的人类负责。

14. 往往有人当作一个重大的反对论点而提出这样的问题：现在哪里有或曾经有过处在这种自然状态中的人呢？对于这个问题，目前这样来回答就够了：全世界的独立政府的一切统治者和君主既然都是处在自然状态中，那就很明显，不论过去或将来，世界上都不会没有一些处在那种状态中的人的。我指的是独立社会的一切统治者，无论他们是否同别人联合。因为并非每一个契约都起终止人们之间的自然状态的作用，而只有彼此相约加入同一社会，从而构成一个国家的契约才起这一作用；人类可以相互订立其他协议和合约，而仍然处在自然状态中。两个人在荒芜不毛的岛上，如同加西拉梭在他的秘鲁历史中所提到的，或一个瑞士人和一个印第安人在美洲森林中所订立的交换协议和契约，对于他们是有约束力的，尽管他们彼此之间完全处在自然状态中。因为诚实和守信是属于作为人而不是作为社会成员的人们的品质。

15. 对于那些认为人类从未处在自然状态中的人们，我首先要引证明智的胡克尔在《宗教政治》第一卷第十节中所说的话：“上述的法则”——即自然法——“对于人类来说，甚至在他们以若干个人的面目出现时，也是有绝对约束力的，尽管他们从无任何固定的组织，彼此之间也从无关于应该做什么或不应该做什么的庄严协定。但是既然我们不能单独由自己充分供应我们天性所要求的生活、即适于人的尊严的生活所必需的物资，因而为了弥补我们在单独生活时必然产生的缺点和缺陷，我们自然地想要去和他人群居并营共同生活，这是人们最初联合起来成为政治社会的原因。”我还进一

步断言，所有的人自然地处于这种状态，在他们同意成为某种政治社会的成员以前，一直就是这样。我相信这篇论文的以后部分会把这点说得很明白。

第八章 论政治社会的起源

95. 正如上述，人类天生都是自由、平等和独立的，如不得本人的同意，不能把任何人置于这种状态之外，使受制于另一个人的政治权力。任何人放弃其自然自由并受制于公民社会的种种限制的唯一的办法，是同其他人协议联合组成一个共同体，以谋他们彼此间的舒适、安全和和平的生活，以便安稳地享受他们的财产并且有更大的保障来防止共同体以外任何人的侵犯。无论人数多少都可以这样做，因为它并不损及其余的人的自由，后者仍然像以前一样保有自然状态中的自由。当某些人这样地同意建立一个共同体或政府时，他们因此就立刻结合起来并组成一个国家，那里的大多数人享有替其余的人作出行动和决定的权利。

96. 这是因为，当某些人基于每人的同意组成一个共同体时，他们就因此把这个共同体形成一个整体，具有作为一个整体而行动的权力，而这是只有经大多数人的同意和决定才能办到的。要知道，任何共同体既然只能根据它的各个个人的同意而行动，而它作为一个整体又必须行动一致，这就有必要使整体的行动以较大的力量的意向为转移，这个较大的力量就是大多数人的同意。如果不是这样，它就不可能作为一个整体、一个共同体而有所行动或继续存在，而根据组成它的各个个人的同意，它正是应该成为这样的整体的；所以人人都应根据这一同意而受大多数人的约束。因此，我们看到有些由明文法授权的议会，在明文法上并未规定其进行行为的法定人数，在这种场合，根据自然和理性的法则，大多数具有全体的权力，因而大多数的行为被认为是全体的行为，也当然有决定权了。



97. 因此,当每个人和其他人同意建立一个由一个政府统辖的国家的时候,他使自己对这个社会的每一成员负有服从大多数的决定和取决于大多数的义务;否则他和其他人为结合成一个社会而订立的那个原始契约便毫无意义,而如果他仍然像以前在自然状态中那样地自由和除了受以前在自然状态中的限制以外不受其他拘束,这契约就不成其为契约了。

因为,如果这样,那还像什么契约呢?如果他除了自己认为适当的和实际上曾表示同意的法令之外,不受这个社会的任何法令的拘束,那还算什么承担新的义务呢?这样,他的自由就会仍然像在订立契约以前他所享有的或在自然状态中的任何人所享有的自由一样大,因为他可以在他认为合适时才服从和同意社会的任何行为。

98. 假使在理性上不承认大多数的同意是全体的行为,并对每一个人契约的作用,那么,只有每一个人的同意才算是全体的行为;但是要取得这样一种同意几乎是不可能的,如果我们考虑到必然会有许多人因病、因事不能出席公共集会,尽管仆人数远不如一个国家成员的总数。此外,意见的分歧和利害的冲突,在各种人的集合体中总是难免的。如果基于这样的条件而进入社会,那就只会像伽图走进戏院那样,一进场就出去。这种组织将会使强大的利维坦比最弱小的生物还短命,使它在出生的这一天就夭亡;除非我们认为理性的动物要求组织成为社会只是为了使它们解体,这是不能想像的事。因为如果大多数不能替其余的人作出决定,他们便不能作为一个整体而行动,其结果只有立刻重新解体。

99. 因此,凡是脱离自然状态而联合成为一个共同体的人们,必须被认为他们把联合成共同体这一目的所必需的一切权力都交给这个共同体的大多数,除非他们明白地议定交给大于大多数的任何人数。只要一致同意联合成为一个政治社会,这一点就能办到,而这种同意,是完全可以作为加入或建立一个国家的个人之间现存的或应该存在的合约的。因此,开始组织并实际组成任何政治社会

的，不过是一些能够服从大多数而进行结合并组成这种社会的自由人的同意。这样，而且只有这样，才会或才能创立世界上任何合法的政府。

第九章 论政治社会和政府的目

123. 如果人在自然状态中是如前面所说的那样自由，如果他是他自身和财产的绝对主人，同最尊贵的人平等，而不受任何人的支配，为什么他愿意放弃他的自由呢？为什么他愿意丢弃这个王国，让自己受制于其他任何权力的统辖和控制呢？对于这个问题，显然可以这样回答：虽然他在自然状态中享有那种权利，但这种享有是很不稳定的，有不断受别人侵犯的威胁。既然人们都像他一样有王者的气派，人人同他都是平等的，而大部分人又并不严格遵守公道和正义，他在这种状态中对财产的享有就很不安全、很不稳妥。这就使他愿意放弃一种尽管自由却是充满着恐惧和经常危险的状况；因而他并非毫无理由地设法和甘愿同已经或有意联合起来的其他人们一起加入社会，以互相保护他们的生命、特权和地产，即我根据一般的名称称之为财产的东西。

124. 因此，人们联合成为国家和置身于政府之下的重大的和主要的目的，是保护他们的财产；在这方面，自然状态有着许多缺陷。

第一，在自然状态中，缺少一种确定的、规定了、众所周知的法律，为共同的同意接受和承认为是非的标准和裁判他们之间一切纠纷的共同尺度。因为，虽然自然法在一切有理性的动物看来，是既明显而又可以理解的，但是有些人由于利害关系而存偏见，也由于对自然法缺乏研究而茫然无知，不容易承认它是对他们有拘束力的法律，可以应用于他们各自的情况。

125. 第二，在自然状态中，缺少一个有权依照既定的法律来裁判一切争执的知名的和公正的裁判者。因为，既然在自然状态中的



或特定的政治社会，结成与其余人类相判分的任何国家的时候，他便把这两种权力都放弃了。

129. 第一种权力，即为了保护自己 and 其余人类而做他认为合适的任何事情的权利，他放弃给社会，由它所制定的法律就保护他自己和该社会其余的人所需要的程度加以限制。

社会的这些法律在许多场合限制着他基于自然法所享有的权利。

130. 第二，他把处罚的权力完全放弃了，并且按社会的法律所需要的程度，应用他的自然力量（以前，他可以基于他独享的权威，于认为适当时应用它来执行自然法）来协助社会行使执行权。因为他这时既然处在新的状态中，可以从同一社会的其他人的劳动、帮助和交往中享受到许多便利，又可以享受社会的整个力量的保护，因此他为了自保起见，也应该根据社会的幸福、繁荣和安全的需要，尽量放弃他的自然权利。这不仅是必要的，而且是公道的，因为社会的其他成员也同样是这样做的。

131. 但是，虽然人们在参加社会时放弃他们在自然状态中所享有的平等、自由和执行权，而把它们交给社会，由立法机关按社会的利益所要求的程度加以处理，但是这只是出于各人为了更好地保护自己、他的自由和财产的动机（因为不能设想，任何理性的动物会抱着每况愈下的目的来改变他的现状），社会或由他们组成的立法机关的权力绝不容许扩张到超出公众福利的需要之外，而是必须保障每一个人的财产，以防止上述三种使自然状态很不安全、很不方便的缺点。所以，谁握有国家的立法权或最高权力，谁就应该以既定的、向全国人民公布周知的、经常有效的法律，而不是以临时的命令来实行统治；应该由公正无私的法官根据这些法律来裁判纠纷；并且只是对内为了执行这些法律，对外为了防止或索偿外国所造成的损害，以及为了保障社会不受入侵和侵略，才得使用社会的力量。而这一切都没有别的目的，只是为了人民的和平、安全和公众福利。



八、牛顿： 《自然哲学的数学原理》

节选自王克迪译本，武汉，武汉出版社，1992。

哲学中的推理规则

规则 1

寻求自然事物的原因，不得超出真实和足以解释其现象者。

为达此目的，哲学家们说，自然不做徒劳的事，解释多了白费口舌，意简意赅才见真谛；因为自然喜欢简单性，不会响应于多余原因的侈谈。

规则 2

因此对于相同的自然现象，必须尽可能地寻求相同的原因。

例如人与野兽的呼吸；欧洲与美洲的石头下落；炊事用火的光亮与阳光；地球反光与行星反光。

规则 3

物体的特性，若其程度既然不能增加也不能减少，且在实验所及范围内为所有物体所共有，则应视为一切物体的普遍属性。



因为，物体的特性只能通过实验为我们所了解，我们认为是普适的属性只能是实验上普适的；只能是既不会减少又绝不会消失的。我们当然不会因为梦幻和凭空臆想而放弃实验证据；也不会背弃自然的相似性，这种相似性应是简单的，首尾一致的。我们无法逾越感官而了解物体的广延，也无法由此而深入物体内部；但是，因为我们假设所有物体的广延是可感知的，所以也把这一属性普遍地赋予所有物体。我们由经验知道许多物体是硬的；而全体的硬度是由部分的硬度所产生的，所以我们恰当的推断，不仅我们感知的物体的粒子是硬的，而且所有其他粒子都是硬的。说所有物体都是不可穿透的，这不是推理而来的结论，而是感知的。我们发现拿着的物体是不可穿透的，由此推断出不可穿透性是一切物体的普遍性质。说所有物体都能运动，并赋予它们在运动时或静止时具有某种保持其状态的能力（我们称之为惯性），只不过是曾见到过的物体中所发现的类似特性而推断出来的。全体的广延，硬度，不可穿透性，可运动性的惯性，都是由部分的广延，硬度，不可穿透性，可运动性和惯性所造成的；因而我们推断所有物体的最小粒子也都具有广延，硬度，不可穿透性，可运动性，并赋予它们以惯性性质。这是一切哲学基础。此外，物体分离的但又相邻接的粒子可以相互分开，是观测事实；在未被分开的粒子内，我们的思维能区分出更小的部分，正如数学所证明的那样。但如此区分开的，以及未被分开的部分，能否确实由自然力分割并加以分离，我们尚不得而知。然而，只要有哪怕是一例实验证明，由坚硬的物体上取下的任何未分开的小粒子被分割开来了，我们就可以沿用本规则得出结论，已分开的和未分开的粒子实际上都可以分割为无限小。

最后，如果实验和天文观测普遍发现，地球附近的物体都被吸引向地球，吸引力正比于物体所各自包含的物质质量；月球也根据其物质质量被吸引向地球；而另一方面，我们的海洋被吸引向月球；所有的行星相互吸引；彗星以类似方式被吸引向太阳；则我们必须

沿用本规则赋予一切物体以普遍相互吸引的原理。因为一切物体的普遍吸引是由现象得到的结论，它比物体的不可穿透性显得有说服力；后者在天体活动范围内无法由实验或任何别的观测手段加以验证。我肯定重力不是物体的基本属性：我说到固有的力时，只是指它们惯性。这才是不会变更的。物体的重力会随其远离地球而减少。

规 则 4

在实验哲学中，我们必须将由现象所归纳出的命题视为完全正确的或基本正确的，而不管想像所可能得到的与之相反的种种假说，直到出现了其他的或可排除这些命题、或可使之变得更加精确的现象之时。

我们必须遵守这一规则，使不脱离假说归纳的结论。

总 释

涡旋假说面临许多困难。每颗行星通过伸向太阳的半径掠过正比于环绕时间的面积，涡旋各部分的周期正比于它们到太阳距离的平方；但要使行星周期获得到太阳距离的 $\frac{3}{2}$ 次幂的关系，涡旋各部分的周期应正比于距离的 $\frac{3}{2}$ 次幂。而要使较小的涡旋关于土星、木星以及其他行星的较小环绕得以维持，并在绕太阳的大涡旋中平稳不受干扰地进行，太阳涡旋各部分的周期则应当相等；但太阳和行星绕其自身的轴的转动，又应当对应于属于它们的涡旋运动，因而与上述这些关系相去甚远。彗星的运动极为规则，是受制于与行星运动相同的规律支配的，但涡旋假说却完全无法解释；因为彗星以极为偏心的运动自由地通过同一个天空中的所有部分，绝非涡旋说可以容纳。



在我们的空气中抛体只受到空气的阻碍。如果抽去空气，象在波义耳先生所制成的真空里面那样，阻力即消失；因为在这种真空中一片羽毛（a bit of fine）与一块黄金的下落速度相等。同样的论证必定也适用于地球大气以上的天体空间；在这样的空间里，没有空气阻碍运动，所有的物体都畅通无阻地运动着；行星和彗星都依照上述规律沿着形状和位置已定的轨道进行着规则的环绕运动；然而，即便这些星体沿其轨道维持运动可能仅仅是由引力规律的作用，但它们绝不可能从一开始就由这些规律中自行获得其规则的轨道位置。

六个行星的围绕太阳的同心圆上转动，运转方向相同，而且几乎在同一个平面上。有十个卫星分别在围绕地球、木星和土星的同心圆上运动，而且运动方向相同，运动平面也大致在这些行星的运动平面上；鉴于彗星的行程沿着极为偏心的轨道跨越整个天空的所有部分，不能设想单纯力学原因就能导致如此多的规则运动；因为它们以这种运动轻易地穿越了各行星的轨道，而且速度极大；在远日点，它们运动最慢，滞留时间最长，相互间距离也最远，因而相互吸引造成的干扰也最小。这个最为动人的太阳、行星和彗星体系，只能来自一个全能全智的上帝（Being）的设计和统治。如果恒星都是其他类似体系的中心，那么这些体系也必定完全从属于上帝的统治，因为这些体系的产生只可能出自于同一份睿智的设计；尤其是，由于恒星的光与太阳光具有相同的性质，而且来自每个系统的光都可以照耀所有其他的系统：为避免各恒星的系统在引力作用下相互碰撞，他便将这些系统分置在相互很远的距离上。

上帝不是作为宇宙之灵而是作为万物的主宰来支配一切的；他统领一切，因而人们惯常称之为“我主上帝”（παγκρατωρ）或“宇宙的主宰”。须知God（上帝）是一个相对词，与仆人相对应，而且Deity（神性）也是指上帝对仆人的统治权，绝非有如那些认定上帝宇宙之灵的人们所想像的那样，是指其自治权。至高无上的上帝作

为一种存在物必定是永恒的、无限的、绝对完美的；但一种存在物，无论它多么完美，只要它不具有统治权，则不可称之以“我主上帝”；须知我们常说，我的上帝，你的上帝，以色列人的上帝，诸神之神，诸王之王；但我们不说我的永恒者，你的永恒者，以色列人的永恒者，神的永恒者；我们还不说，我的无限者，或我的完美者：所有这些称谓都与仆人一词不构成某种对应关系。上帝这个词一般用以指君主；但并不是每个君主都是上帝。只有拥有统治权的精神存在者才能成其为上帝：一个真实的、至上的或想像的统治才意味着一个真实的、至上的或想像的上帝。他有真实的统治意味着真实的上帝是能动的，全能全智的存在物；而他的其他完美性，意味着他是至上的，最完美的。他是永恒的和无限的，无所不能的，无所不知的；即他的延续从永恒直达永恒；他的显现从无限直达无限；他支配一切事物，而且知道一切已做的和当做的事情。他不是永恒和无限，但却是永恒的和无限的；他不是延续或空间，但他延续着而且存在着。他永远存在，且无所不在；由此构成了延续和空间。由于空间的每个单元都永存的，延续的每个不可分的瞬间都是无所不在的，因而，万物的缔造者和君主不能是虚无和不存在。每个有知觉的灵魂，虽然分属于不同的时间和不同的感觉与运动器官，仍是同一个不可分割的人。在延续中有相继的部分，在空间中有共存的部分，但这两者都不存在于人的人性和他的思维要素之中；它们更不存在于上帝的思维实体之中。每一个人，只要他是个有知觉的生物，在其整个一生以及其所有感官中，他都是同一个人。上帝也是同一个上帝，永远如此，处处如此。不论就实效而言，还是就本质而言，上帝都是无所不在的，因为没有本质就不有实效。一切事物都包含在他之中并且在他之中运动；但却不相互影响：物体的运动完全无损于上帝；无处不在的上帝也不阻碍物体的运动。所有的人都同意至高无上的上帝的存在是必要的。所有的人也同意上帝必然永远存在而且处处存在。因此，他必是浑然一体的，他浑身是眼，



指向构成太阳的所有粒子的引力所合成的，而且在离开太阳时精确地反比于距离的平方，直到土星轨道，这是由行星的远日点的静止而明白无误地证明了的；而且，如果彗星的远日点也是静止的，这一规律甚至远及最远的彗星远日点。但我迄今为止还无能为力于从现象中找出引力的这些特性的原因，我也不构造假说；因为，凡不是来源于现象的，都应称其为假说；而假说，不论它是形而上学的或物理学的，不论它是关于隐秘的质的或是关于力学性质的，在实验哲学中都没有地位。在这种哲学中，特定命题是由现象推导出来的，然后才用归纳方法做出推广。正是由此才发现了物体的不可穿透性，可运行性和排斥力，以及运动定律和引力定律。对于我们来说，能知道引力的确实存在着，并按我们所解释的规律起作用，并能有效地说明天体和海洋的一切运动，即已足够了。

现在我们再补充一些涉及某种最微细的精气的事情，它渗透并隐含在一切大物体之中；这种精气的力和作用使物体粒子在近距离上相互吸引，而且在相互接触时即粘连在一起；使带电物体的作用能延及较远距离，既能排斥也能吸引附近的物体；并使光可以被发射、反射、折射、衍射，并对物体加热；而所有感官之受到刺激；动物肢体在意志的驱使下运动，也是由于这种精气的振动，沿着神经的固体纤维相互传递，由外部感觉器官通过大脑，再由大脑进入肌肉。但这些事情不是寥寥数语可以解释得清的，而要精确地得到和证明这些电的和弹性精气作用的规律，我们还缺乏必要而充分的实验。



够成为知识和确实性的对象。这四种是类似、相反、性质的程度和数量或数的比例。这些关系中有三种是一看便可以发现出的，它们恰当地应该属于直观的范围，而不属于理证的范围。当任何一些对象互相类似时，这种类似关系首先就刺激眼睛，或者不如说是刺激心灵，很少需要再一次的考察。相反关系和任何性质的程度也是同样情形。没有人能够有一次怀疑，存在与不存在互相消灭，并且是完全不相容的和相反的。当任何性质如颜色、滋味、热、冷等的程度差异十分微小时，我们虽然不可能精确地加以判断，可是当它们的差异是巨大的时候，那就很容易决定它们中间某一种较另一种强些或弱些。无需任何研究或推理，我们一看就可以作出这个决定。

在确定数量或数的比例时，我们也可以照同一方式进行，并在一见之下就可以观察出任何数或形之间的较大或较小，尤其是当这种差异是很大而显著的时候。至于相等或任何精确的比例，我们从单独一次的考察只能加以猜测。很小的数和很有限的广袤部分是一个例外；这些是立刻可以了解的，而且我们在这里也觉察到自己不容易陷于任何重大的错误。在其他一切情形下，我们必然只能粗略地决定比例，或者必须在比较人为的方式下进行决定。

我已经说过，几何学或者说确定形的比例的那种技术，虽然就普遍性和精确性而论远远超过感官和想像的粗略判断，可是也永远达不到完全确切和精确的程度。几何学的最初原理仍然是由对象的一般现象得来的，而当我们考察自然所容许的极小的对象时，那种现象就绝不对我们提供任何保证。我们的观念似乎给予我们一个完全的保证：没有两条直线能有一个共同的线段；但是我们如果考究这些观念，我们就会发现，它们总是假设着两条直线的一种可感知的倾斜度，而当它们所形成的角是极其微小的时候，我们便没有那样精确的一条直线标准，可以向我们保证这个定理的真实。数学中大多数的原始判断也都是同一情形。

因此，就只剩下代数学和算术这两种仅有的科学，在这两门科

学中，我们能够把推理连续地推进到任何复杂程度，而同时还保存着精确性和确实性。我们有一个精确标准，我们能根据它去判断一些数的相等和比例；按照数的是否和这个标准符合，我们确定它们的关系，而不至有任何错误的可能。当两个数是那样地结合起来，其中一个数所含的单位与另一个数所含的单位永远相应的时候，我们就断言那两个数是相等的，而几何学正是由于缺乏那样一个在广袤方面的相等标准，因此难以认为是一个完善和无误的科学。

我说，几何学虽然缺乏算术和代数学所特有的那种完全精确性和确实性，可是比起我们感官和想像的不完善的判断来，仍然是优越的。这种说法可能会引起一个困难，我们应该在这里把这个困难消释一下。我所以认为几何学有缺点，其理由在于它的原始的和基本的原理只是由现象得来的；有人或许会设想，这个缺点必然永远伴随着几何学，使几何学在比较它的对象或观念的时候，永远不能达到比我们的眼睛或想像单独所能达到的精确性更大的精确性。我承认这种缺点总是跟随着它，使它永远不能期望达到充分的确实性；但是由于这些基本的原理建立于最简易而最少欺骗性的现象上面，这些原理就给与它们的结论以一种精确程度，这种精确程度是这些结论单独地所不能达到的。人的眼睛不能断定千边形的角等于一九九六个直角，或作出任何和这个比例接近的推测；但是当它断定、几条直线不能相合和在两点之间我们不能画一条以上的直线时，它的错误决不会是很大的。这就是几何学的本性和功用：它使我们一直研究到那些现象，这些现象由于它们的简易性，不至于使我们陷于重大的错误。

我将利用机会在这里提出另外一个意见，这是关于理证性推理的一个意见，它是由这个同一的数学论题所提示出来的。数学家们惯于自称：作为他们对象的那些观念的本性，是非常细致的和精微的，它们不属于想像的概念范围，而必须借一种纯粹的 and 理智的观点才能了解，这种观点只有灵魂的高级官能可以胜任。同样的看法



也贯穿于大多数的哲学部门,并且主要是用以说明我们的抽象观念,并指出我们如何能够形成例如一个既不是等腰、也不是不等边、各边也不限于某种特定长度和比例的三角形观念。不难看到,哲学家们为什么那样喜爱某些细致的和精微的知觉这个概念,因为他们借此就掩盖了他们的许多谬误,并可以通过采用模糊和不确定的观念而拒不服从清楚观念的判断。不过,为了打破这个诡计,我们只须回顾一下我们的全部观念都是由印象复现而来的那个我们所屡次坚持的原则。因为,我们由此就可以立刻推断说,我们的全部印象既然都是清楚的或确切的,所以由印象复现而来的观念也必然具有同一本性,如果不是由于我们的过失,决不能包含任何那样晦暗而繁复的东西。一个观念由于它的本性是比印象较为微弱而低沉的,但是因为在其他各方面都是与印象同一的,所以不能含有任何极大的神秘。如果观念的微弱使它成为模糊不清,我们就应该使观念保持稳定和精确,尽量去补救这个缺点。如果没有做到这一点,却妄谈什么推理和哲学,那是徒然的。

第二节 论概然推断; 并论因果观念

关于作为科学基础的那四种关系,我所认为必须要说的,就只是这些。但是其他三种关系却不由观念所决定,并且即使在那个观念保持同一的时候,这些关系也可以存在,也可以不存在;关于这些关系,应该作比较详细的说明。这三种关系是同一关系、时空中间的位置和因果关系。

一切推理都只是比较和发现两个或较多的对象彼此之间的那些恒常的或不恒常的关系。不论当两个对象都呈现于感官之前的时候或者当两者都不呈现于感官之前的时候,或者当只有一个呈现出来的时候:我们都可以进行这种比较。当两个对象连同它们的关系不呈现于感官之前的时候,我们把这种情形称为知觉,而不把它称为

推理，在这种情形下，恰当地说，并没有运用任何思想或活动，而只是通过感觉器官被动地接纳那些印象。根据这种思维方式，我们就不应当把我们关于同一关系以及时间和空间关系所作的任何观察看作推理，因为在这两种关系的任何一种关系中间，心灵都不能超出了直接呈现于感官之前的对象，去发现对象的真实存在或关系。只有因果关系才产生了那样一种联系，使我们由于一个对象的存在或活动而相信、在这以后或以前有任何其他的存在或活动；其他两种关系也只有它们在它们影响这种关系或被这种关系所影响的范围以内，才能在推理中被应用。任何一些对象中都没有东西可使我们相信，它们或是永远远隔的、或是永远接近的；当我们根据经验和观察发现它们在这一方面的关系是不变的时候，我们就总是断言，有一种秘密原因在分离它们或结合它们。这种推理也可推广到同一关系。一个对象虽然好几次在我们感官之前时隐时现，我们也容易假设它的个体继续是同一不变的，而且知觉虽然间断，我们还是认为它有同一性；我们总是断言，如果我们在眼睛不停地看着它，我们的手不停地触着它，它会传来一个不变的和不间断的知觉。但是超出我们感官印象之外的这个结论只能建立于因果的联系上面，除此以外我们没有任何保证，足以保证我们的对象没有变化，不论这个新的对象如何类似于先前呈现于感官之前的那个对象。每当我们发现那样一种完全的类似关系时，我们就考究这种关系是否是那一类对象所共有的；是否可能有或者很可能有某种原因起着作用去产生那种变化和类似关系；根据我们对这些原因和结果所作的断定，我们就形成了关于那个对象的同一性的判断。

由此看来，在不单是由观念所决定的那三种关系中，惟一能够追溯到我们感官以外，并把我们的看不见、触不着的存在和对象报告于我们的，就是因果关系。因此，在我们结束关于知性这个题目之前，我们将力求充分地说明这种关系。

依照程序着手，我们必须先考究因果关系的观念，并且看它是



普遍公认的，而是很可能引起某种争论的。那就是在时间上因先于果的关系。有些人主张，原因并不是绝对必然地先于它的生产性质 (productive quality)，产生与它完全同时的另一个对象或活动。不过，在大多数的例子中，经验似乎反驳了这种意见；除此以外，我们还可以借一种推论或推理来建立因先于果的这个关系。在自然哲学和精神哲学中，有一个确立的原理，即一个对象如在充分完善的状态下存在了一个时期，而却没有产生另一个对象，那它便不是那另一个对象的惟一原因；它就需要其他的原则加以协助，把它从不活动状态中推动起来，使它发挥它所秘密含有的那种能力。但是，如果有任何原因可以和它的结果完全同时的话，那么根据了这个原理就可以确定一切原因和结果都是如此；因为其中任何一个只要在一刹那间延缓它的作用，那么它在原该活动的那个刹那并不会发挥它的作用，因而就不是一个恰当的原因。由此而来的结果就无异是毁灭了我们在世界上所观察到的原因的那种一连串的接续，并且确实也是把时间完全消灭了。因为，如果一个原因和它的结果是同时的，这个结果又和它的结果是同时的，这样一直推下去。那么显然就不会有接续这样一个现象，而一切对象必然就都是同时存在的了。

如果这个论证显得令人满意，那就很好。如果不是如此，那么我请求读者允许我在前面那种情形下所擅用的那种自由，即暂时假设它是这样的。因为他将会发现，这件事情并没有什么重大关系。

在这样发现了或假设了接近关系和接续关系是原因和结果的必要条件以后，我就发现我猛然停住，而在考察任何单独的一个因果例子方面不能再往前进了。在撞击的时候，一个物体的运动被认为是另一个物体运动的原因。当我们以极大注意考究这些对象的时候，我们只发现一个物体接近另一个物体，而且它的运动先于另一个的运动，但其间并没有任何可感知的时间间隔。在这个题目上，我们即使再进一步竭力去思索和思考，也是丝毫没有益处的。在考究这一个特殊的例子中，我们并不能再进一步了。



现其他一种同类的关系涵摄在这个命题之中；关于这一点，我们将有足够的时间加以考察。

但是这里有一个论证，可以立刻证明前述的命题既没有直观的确实性，也没有理证的确实性。我们如果不能指出，没有某种产生原则（productive principle）任何东西决不能开始存在，那么我们同时也永远不能证明，每一新的存在或存在的每一新的变异都必然有一个原因；前一个命题如果不能证明，那么我们就没有希望能够证明后一个命题。但是前一个命题是绝对不能用理证来证明的，我们只要考虑下面这一点就可以明白，就是：所有个别的观念既然是可以互相分离的，而原因和结果的观念又显然是个别的，所以我们很容易想像任何对象在这一刹那并不存在，在下一刹那却存在了，而无需对它加上一个个别的原因观念或产生原则的观念。所以，对想像来说，一个原因观念和存在开始观念的分离显然是可能的；所以，这些对象的现实的分离，就其不涵摄任何矛盾或谬误来说，是完全可能的。因此这种分离就不能被单是根据观念的任何推理所反驳；而如果驳不倒这一点，我们便不可能证明一个原因的必然性。

因此，我们在考察之后就将发现，对于原因的必然性人们所提出的每一个理证，都是错误的、诡辩的。某些哲学家^①说：我们所能假设任何对象在其中开始存在的一切时间点和空间点，本身都是相等的；除非有某种原因，它是一个时间和一个地点所特有的，并借此决定和确定这种存在，这种存在必然永远处于悬空状态，因而那个对象由于缺乏某种东西确定它的开始，也永远不能开始存在。不过我要问，假设时间和地点没有原因就可以确定，比假设存在在那个方式下（即没有原因——译者）成为确定，果真是更为困难些吗？在这个题目方面所发生的第一个问题永远是：那个对象是否将要存

①霍布斯先生。

十、康德：《纯粹理性批判》 第二版序言

王玖兴译，原载《康德黑格尔研究》（第二辑），上海，上海人民出版社，1986。

我们对理性领域里的知识所进行的研究工作是否走上了一门科学的可靠道路，这只要检查一下它的后果就能立即弄清楚。如果研究工作在作了种种安排布置之后，刚刚接近目标，就陷于困难而不能前进，或者是，为了达到这个目的，竟不得不时常回头另走别路，或者是，参预这项工作的人们对于如何才会实现共同的方法问题不可能取得一致意见，那么，人们就能完全确信这样一项研究工作还在盲目摸索，还远远没有走上一门科学的可靠道路。我们如果能摸索出这样一条道路，那即便有好多东西当初未加深思即被列为目的，而今不得不当作徒劳无益之举而予以抛弃，那也算得是对理性作了一大贡献。

逻辑自古以来就走上了这种可靠的道路，这是可以从下列事实看出来的：从亚里士多德起，逻辑可说从没需要走过任何一步回头路，如果把清除某些可有可无的细节，或把进一步明确原先的陈述，都不算是对它的改进的话。事实上，那类工作与其说有助于科学的可靠，倒不如说是增加科学的美观。但是在逻辑里还有一个事实也值得注意，那就是它至今也没能向前迈进一步，从一切现象看来，它显然是已经结束、已经完成了。因为，尽管有些近代人曾经想出种种办法去扩展逻辑，比如，有的添进有关各种认识能力（想像力、机智）的心理学章节，有的添进有关知识起源或有关不同客体引起不同确定性（唯心主义，怀疑主义等等）的形而上学章节，有的添进有关偏见或成见（及其起因与克制方法）的人类学章节等等；其实，这些做法都是出于他们对这门科学的真正性质的无知。当人们把科学与科学之间的界限弄得混淆不清时，那不是在扩大科学，而是使

象逻辑——在逻辑里理性只与自己打交道——那样是轻而易举地走上或者开辟出那条康庄大道的；我倒是相信，它在长时期里，特别是在埃及人中间，一直是处于盲目摸索之中，后来所以一变而走上了可靠道路，我认为要归功于思维方法上的一场革命，这场革命是某一个数学家在某个尝试过程中幸运地偶然触发的一个想法所引起的。从那个偶发的创见开始，人们就再也不会偏离这个必须遵循的轨道了，科学在一切时代和无限领域里所要采取的可靠道路，就开辟出来和标明出来了。这场远比绕行好望角的海道的发现更为重要的思维方法上的革命，其经历情况以及其幸运的首创者的姓名，都已无史可稽。但是，第欧根尼·拉尔修给我们遗留的传说中，记载着极其微不足道乃至通常认为根本无需证明的一些几何学论证的发明人的据说的名字，这就表明，在数学家们看来，凡有助于发现这条新路从而引起科学变化的那些早期的踪迹，一定都具有极其重大的纪念意义，成了遗忘不掉的事情。第一个论证等腰三角形的人他可以叫泰勒斯，也可以叫随便哪个名字，他的心中肯定闪过一道亮光，开创过一种新见；因为他发现，他不应该单只追踪他在图形里已见到的东西，也不应该死盯着这个图形的单纯概念，以为从这里就会把图形的种种特性认辨出来，而毋宁必须通过他自己按照概念先天地设想进去并予以展现的那种东西（通过作图），把图形的种种特性提取出来；而且他还发现，为了确有把握地认知某种先天的东西，他就决不可把任何东西附加进这个图形，他所加之于这个图形的，只可是他原先按照自己的概念已经放进图形里去的那种东西的必然推论结果。

至于自然科学，在它踏上科学的阳关大道之前，进程是更加缓慢得多的，因为培根所提的发现科学道路的英明倡议，至今才不过一个半世纪光景；培根的倡议一方面是促成了这一发现，另一方面更多地是鼓舞了这一发现，因为在这同样要靠一项突然闪现的思维方法革命才能予以解释的发现上，人们是踏着前人摸索的足迹的。

在这里，我只想考察一下自然科学，因为自然科学是以经验原理为根据的科学。

当伽利略让一个具有由他自己选定的重量的球体从斜面上往下滚落的时候，或者当托里彻利让空气托住一个他预先判定是与他已知的一根水柱等重的重量的时候，或者当更晚近的施塔尔从金属和石灰中抽去和放回某种东西、让金属变成石灰和石灰重新变成金属的时候^①，所有这些自然科学家的心目中都闪现过一道亮光。他们恍然悟解到，理性所洞察到的东西，原来只是它自己按照自己的方案制造出来的那种东西；他们都理解，理性必须带着它自己的那些符合于恒定规律的判断原则，走在前头，强迫自然回答它所提的问题，而决不能完全让自然牵着自己的鼻子走；因为如果不这样，那些并非依照预定计划而观察到的种种偶然现象就根本不会在一条必然性的规律里联系在一起，而必然规律正是理性所寻求和需要的。理性必须一只手拿着惟一能使种种符合一致的现象结合成为规律的那些原则，另一只手拿着它按上述原则设计出来的那种实验，走向自然，向自然请教；不过作为求教者，理性并不是一个小学生，由老师愿意讲什么就只好听什么，而是一位承审法官，强迫证人回答自己提出的问题。所以即使物理学，也应当把它十分有利的思维方法的革命完全归功于这样一种突然闪现的创见；必须以理性本身放进自然中的东西为依据，向自然本身寻找（而不是给它臆造）那种必然在自然本身才能认识到、而单在理性自身中一点也认识不到的东西。这样说来，自然科学是在它经历了好几百年纯粹的盲目摸索，方才被引上一门科学的可靠道路的。

形而上学，这是一门完全孤立的思辨的理性知识，它由于是单纯的概念（而不象数学那样是已被应用于直观的概念），就完全超出

①我在这里并不是确切地按照实验方法史的顺序讲的，这个方法起于何时，人们还不太知道。

——原注



了经验教导的范围，高高在上，因此在形而上学这里，理性应该说就是它自己的小学生。可是这样一门理性知识，尽管比一切其他理性知识更为古老，尽管在一切其他理性知识都有可能被那横扫一切的野蛮风气完全吞掉的情况下还会继续存在下来，却迄今从没交过好运，未能走上一门科学的可靠道路。因为它这里，理性即使想对最普通的经验（自以为）已经证实了的那样一些规律进行先天的探讨，也要不断地陷于绝路。在它这里，人们不得不无数次地走回头路，因为人们发现它的道路是南辕北辙，并不通往人们想去的地方，至于说到搞它这一行的人们的意见一致问题，那还差得很远很远，毋宁说它是一片真正注定要由各种势力大显身手的战场，还不曾有任何一位战士能在这时争到哪怕最小的一席之地，能在胜利的基地上站稳持久的阵脚。因而毫无疑问，它的办法至今一直是一种纯粹的盲目摸索，而且更糟糕的是，它是在单纯的概念之间瞎摸。

那么，在形而上学那里，科学的可靠道路仍然没能找到，问题出在哪里呢？难道这样的道路不可能有吗？如果是这样，为什么自然又老是教唆我们的理性去无休止地努力把探索这条道路当成自己最重要的任务之一呢？还有，既然我们的理性在我们求知欲最着重的问题上不仅遗弃了我们，而且以假象迷惑了我们，以至终于欺骗了我们，我们还有什么理由信任它呢？再或者说，既然过去走过的道路统统是错的，有什么征兆能使我们指望在继续探索中会比前人幸运些呢？

我倒认为，数学和自然科学都是通过一次一蹴而就的革命成为今天这个样子的，这是两个值得充分注意的先例，很足以发人深思：这两门科学赖以获得那么多好处的那个思维方法上的变革，究竟有些什么本质要点？它们作为理性知识，都与形而上学有类似之处，那么在形而上学里是否至少也可以试着模仿它们的榜样？到现在为止，大家总以为我们的一切认识都应该投合对象；但是在这个假定下，凡是想凭借概念先天地建立某种关于对象的东西，以扩展

我们知识的一切试验，统统失败了。因此大家不妨试验一下，把对象设想成应该投合我们的认识，看看这样是否会把形而上学的任务完成的比较好些；其实这种设想本来就与我们所盼望的更加一致，因为我们正是盼望能有一种有关对象的先天认识，这先天认识能在对象被给予我们之前，先就确立起某种关于对象的东西。这样，我们的设想就同哥白尼最初的思想非常近似：原先哥白尼曾设想整个星群是围绕着观测者旋转的，可是这样他对天体运动总是解释不好，于是他第一个想到另行试验，让观测者旋转而让星群不动，看看是否可以解释得好些。现在，在形而上学里，关于对象的直观问题，我们也可以进行类似的试验。假如说直观必须去投合对象的状况，那我就看不出人们是怎么能够先天地认识对象的某些状况的；但如果说对象（指感官的客体）必须去投合我们的直观能力的状况，我就完全能够想像这种可能性了。但是因为这些直观总归必须变成认识，我就不能死抱住它们停止不前，而必须将它们作为表象联系到某种作为对象的东西上去，并以表象来规定对象；而这样一来，我就只能有两种选择：要么，我设想，我用以完成这项规定工作的那些概念，也都要去投合对象，而在这种情况下，我就由于“我怎么能够先天地知道对象的状况”这一老问题而重新陷入原先的那个困境之中，那么，我设想对象或者经验（两个说法都一样，因为对象，作为被给予的对象，只有在经验中才会得到认识）都要去投合这些概念，而在这个情况下，我就马上看得出一幅比较好的前景。这是因为经验本身是这样一种认识，这是需要知性的，而知性的规则，我必须假定它还在对象被给予我以前就已经在我心中，因而是先天的，它先天地表现在概念里，所以经验的一切对象都必然地要去投合这些概念，一定要与这些概念符合一致。至于有些对象，是只能而且必须由理性去思维的，根本不能（至少不能像理性思维它们时那样）在经验中被给予我们，因此，对这些对象进行思维（因为它们毕竟应该是可被思维的），将是一种尝试，可以提供极好的试金石，来验



证我们所设想的新思维方法，从而证明，我们从事物身上先天地认识到的东西，只是我们自己放进事物中去的那种东西。

这种尝试已如愿以偿地成功了，这已表明形而上学在它的第一部分里（在那里，形而上学所探讨的那些先天概念，都是能够让自己的相应对象同它们自己配合着呈现于经验之中的），可以走向一门科学的可靠道路。因为人们按照这种改变了的思维方法，既能顺理成章地说明先天知识是可能的，又能给作为自然（亦即经验对象的总合）的先天基础的那些规律提出令人信服的证明；而这两点都是按以往的研究办法决不可能办到的。但是，在形而上学的第一部分里，有关我们的先天认识能力的这种演绎，却也产生了一种意想不到的、表面看来对第二部分里所追求的整个目的非常不利的结果，因为结果表明，凭着这种能力，我们决不能越出可能的经验的界限，然而越出经验范围却正是形而上学这门科学最本质的意图或抱负。不过，这里面恰恰包含着一个提供反证的实验，它从反面证明上述那个结果、那个对我们先天理性认识的最初评价是真的；那个评价认为，我们先天的理性认识只涉及现象，而不过问自在的事物本身，自在的事物虽然自身是实在的。但却是我们所不知道的。这是因为，驱使我们必然要超越经验和一切现象的界限以外去的那个东西，乃是理性所要求的无条件者，而理性为了要它接在一切有条件者的后面，以完成条件的系列，所以势所必然、理所当然地要求在自在的事物本身中有一个无条件者。现在，既然情况是这样：如果人们认定我们的经验知识必须投合那些作为自在物本身的对象，人们思维无条件者时就不能不发生矛盾；反之，如果人们并不认定我们关于事物的表象（这里说的事物是指我们所认知的事物必须投合那些作为自在物本身的对象），而认定这些作为现象的对象必须投合我们的表象方式，人们思维无条件者时就不发生矛盾了；而且，如果因此我们认定无条件者是人们决不能在我们认识的（被给予于我们的）那些事物身上找到，却一定能在未经我们认识的、作为自在物本身的

那些事物身上找到的；那么，这就表明我们起初只是为了试验而假设的那种东西乃是确有根据的。可是，尽管在这个超感性事物的领域里思辨理性已经没有丝毫活动的余地，我们却仍然还可以做些试验，看看是否在理性的实践认识里还有某些资料，可供我们据以对上述无条件者这个超越的合理的理性概念进行规定，并以这样的办法，凭借我们只在实践方面才可能有的先天知识，依着形而上学的心愿，越出一切可能经验的界限。并且，在采取这样的办法进行这样的扩张时，思辨理论无论如何至少已经给我们保留了一块地盘，这块地盘思辨理性自己虽不得插手，却始终并不禁止我们去占用，甚至可以说敦促我们一定要以理性的实践资料，把它填充起来，如果办得到的话。

由此可见，这本纯粹思辨理性的批判，其任务就在于进行上述的试验，仿几何学家和自然科学家的先例，给形而上学来一个全面的革命，以根本改变形而上学的传统做法。这本批判乃是一部方法论，并不是一个科学体系本身；但是它不仅在外部的界限上，而且在内在结构上都已给形而上学勾画出了整个轮廓。这是因为纯粹思辨理性本身就具有这样的特点：它既能根据它给自己选择思维客体时所用的不同方式测出它自己固有的能力，又能将它给自己提出任务时所用的各种方式详尽无遗地列举出来，所以它应当能给一个形而上学的体系描绘出一幅完整的蓝图；因为就第一方面来说，在先天知识里，除了思维主体从其自身内拿出来东西之外，没有任何别的东西能被附加到客体上去，就第二方面来说，纯粹思辨理性乃是一个完全独立自足的认识原则的统一体，在这个统一体里如同在一个有机体里一样，每一环节都是为了一切其他环节而存在，一切环节又都为了每一环节而存在，而且其中任何一条原则，如果不曾同时从它与纯粹理性的整个应用的全部关系上加以考察，而只根据它的一项关系就被接受下来，那就不能说是稳妥可靠的。但是，这样，形而上学也就享有研究任何其他客体的理性科学（逻辑不包括在内，



因为它只研究思维形式本身)所不能分享的稀有幸运,这就是说,它只要通过这个批判被引上了科学的可靠道路,就能完全掌握与它有关的整个知识领域,从而彻底完成它的业绩,并将此成品作为一份永远无需扩充的产业遗留给后世使用;因为它所要探讨的,纯然是一些(知识)原则,以及由各原则自己规定的那些运用原则的限制。形而上学,既然是一门基础科学,它也就必须具有这样充分完满的性质,对于它,下面这句话也一定适用: *nil actum reputans, si quid superesset agendum*. [只要还有事情有待于去做,就算什么事情都没有做。]

但是现在人们要问,我们以这样一种经过批判净化了但也因此僵化了的形而上学,打算给后世遗留下什么样的财富呢?人们只要浏览一下我们这部著作,相信就会看出,这种形而上学既然使我们的思辨理性永远不敢越出经验的界限,它的用处就只是消极的,而且事实上它这消极的用处也正是它的首要的用处。然而这消极的用处马上就会变成积极的,只要人们认识到,使思辨理性得以敢于越出自己界限的那些原则,其必然要导致的后果,事实上并不是我们理性的应用范围的扩大,仔细想来倒是它的应用范围的缩小;因为这些本来属于感性世界的原则实际上构成一种威胁,要把感性世界的界限无限扩展,从而把纯粹(实践)理性的应用根本挤掉。所以,人们必须确信:纯粹理性绝对必须有一种实践应用(道德应用),而且它在这种实践应用中不可避免地会把自己扩展到感性世界的界限以外去。当然它在向外扩张时无须思辨理性协助,但必须谨防思辨理性阻挠,才不致陷于自相矛盾。那么,人们只要确信了这一点,就能理解,我们这样一种批判,就其限制思辨理性而言,固然是消极的,但由于它由此同时消除了一个障碍,使实践理性的应用不受限制,更不会被吞掉,事实上就有积极的、非常重大的用处了。假如硬说批判的这种功劳没有积极的用处,那就恰恰等于说警察没有积极的用处一样,因为警察的主要职责只不过是暴力行动采取预防

措施，使公民不必互存戒心，各得安居乐业而已。在判断的分析部分里，下面两点已经得到证明：一、时间和空间只是感性直观的形式，也就是说，它们只是作为现象的那些事物的存在条件，二、我们除了拥有能够获得对应的直观的那些知性概念之外，再没有别的知性概念，从而也根本没有能去认识事物的要素，所以我们能够有所认识的对象，就不是作为自在物本身的那种对象，而是作为感性直观之客体的那种对象，亦即现象；这两点既已证明，人们就当然会推出这一结论：理性可能有的一切思辨知识，都是只限于纯然属于经验的那些对象的。然而，尽管这一点必须予以注意，我们却仍然坚持认为：同是这些对象，即使是作为自在物本身，我们也至少必定能够思维它们，虽说不能认识它们。因为，假如说自在物本身连被思维也不可能，那就会推论出“现象是无所显现的象”这个荒谬命题来了。现在如果我们假定，我们的批判并没有在作为经验对象的物与作为自在物本身的该物之间作出已证明为必要的区别，那么，因果原则以及自然机制，就必定是完全适用于一切事物的，因为事物一般说来都是发生作用的原因。而这样一来，我对于同一个东西，比如说，对于人的灵魂，如果不想陷于明显的矛盾的话，就不能既说它的意志是自由的，又说它的意志是也受自然必然性的支配亦即不自由了；因为我在两个命题里所说的灵魂，指的完全是同一个意义下的，也就是说，指的都是作为一般物（作为自在物本身）的那种灵魂，实际上，在进行批判之前，我也只能如此，不会指什么别的灵魂。但是，如果批判没有搞错，它就教导我们要从两种意义看待客体，一方面可以视之为现象，另一方面可以视之为自在物本身；如果批判对于知性概念的演绎也没有搞错，就是说，因果原则只适用于第一种意义下的事物，只适用于成为经验对象的事物，而同是这些事物，在第二种意义下就不受因果原则的支配，那么，对于这同一个意志，我们一方面认为它在现象界里（在可以看见的行为里）是必然遵循自然律的，因而是不自由的，另一方面认



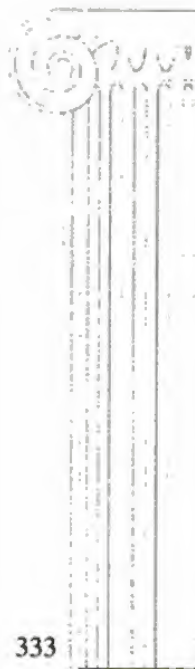
性自以为无所不在的妄自尊大，我就根本不能设定上帝、自由和不朽，以便我的理性能够有个必要的实践应用，因为思辨理性要表示它非凡的识见，就必然要利用一些实际上仅只适用于可能的经验对象的原则，而这些原则一旦被用到不能成为经验对象的东西上去，就等于实际上使本来不是经验对象的东西变成现象，从而宣布纯粹理性的任何实践的扩大都是不可能的了。因此，我曾不得不扬弃认识，好让信仰有块地盘，形而上学的独断主义，即以为在形而上学里可以不对纯粹理性进行批判就往前闯的那种偏见，乃是一切不信仰的真正源泉，不信仰是反道德的，在任何时候都是极其独断的。因此如果说一部按照纯粹理性批判的准则撰写的系统的形而上学给后世留下一份遗产不能算是什么难能可贵的事，那么这份遗产却也决不是无足轻重的礼物。因为人们既可以借此对理性进行培育，使之一反过去那样无批判地盲目摸索和轻率涉猎，从而踏上可靠的科学道路，又可以借此给好学深思的青年提供一个利用时间的较长的去处。过去青年们受了通常独断论过早的强烈怂恿，竟在自己完全不理解而且同世界上任何人一样决不会有什么见解的那些事物上牵强附会，信口开河，甚至不惜耽误他们学习基础科学的时间气力去发明什么新思想、新主张；但如果就这份礼物的无可估量的好处来说，最最重要的是让人们以苏格拉底那种通过最清晰的论证以证明对方无知的方式，使一切反道德和反宗教的议论，宣告永远结束。这是因为某种形而上学在世界上是一直存在的，将来肯定也还会有别的形而上学出现，而只要有形而上学，其中就肯定也有纯粹理性的辩证法，因为后者对前者来说是自然而然的。所以，哲学的首要任务就在于以堵塞错误源泉的办法，一劳永逸地把形而上学的一切不利影响统统排除掉。

科学领域里虽然发生了这么重大的变化，思辨理性虽然不得不在其向来幻想的所有物上遭受损失，但是人类关心的普遍事业和世界至今从纯粹理性的教导中所获得的好处，却一如既往地统统还处



的权威，支配着一门虽非公众所知但对公众有用的科学，即理性批判；因为理性批判永远不能成为通俗的，当然也没有必要是通俗的；因为大众既不愿对那些为了有用的真理而精心设制的论证太伤脑筋，也不愿对那些针对上述论证的同样细致的驳辩多费思虑；与此相反，经院哲学，以及每个达到思辨能力的人，既然不可避免地陷于论证和驳辩两者之中，那么，理性批判就有义务却彻底考察思辨理性的主张，以便一劳永逸地防止争吵不休的丑行，实际上，没有批判，形而上学家们（僧侣们终于也一样）就必将卷入这种纷争，随后他们的说教也必将受其歪曲，甚至或迟或早还必在人民群众中引起混乱。只有通过批判，那些能够变得普遍有害的唯物论、宿命论、无神论以及带有自由色彩的不信、狂信、迷信，以致那些难于涉及公众而主要危及学院哲学的唯心论和怀疑论，才能连根拔掉。如果政府认为照料学术界的事务是份内之事，则提倡自由地从事这种批判，对使理性的探讨能迈出踏实的一步，比起支持可笑的经院哲学专制主义，无论就关怀科学还是就关怀人来说，都要更为明智得多；这些专制的经济学派，在人们撕破其蜘蛛网时，就大喊大叫，说什么这是危害公众的，其实公众从来就不曾注意过这玩艺儿，因而把它们撕破公众也决不会感觉到什么损失。

批判并不反对理性在它那种作为科学的纯粹知识里使用独断的做法（因为这种知识在任何时候都必定是独断的，就是说，都必定是可以依据先天的可靠原则进行严格证明的），但它反对独断主义，就是说，它反对单从（哲学的）概念出发，按照理性长期惯用的原则，而不考察理性之所以获得这些原则的方式和权利，就径行发展出一种纯粹知识来的那种盲目自大的态度。因此可以说，独断主义就是纯粹理性不先批判自己的能力的那种独断的做法。因此，反对独断主义，并不就是赞成以通俗为名大搞肤浅空谈，也不是赞成象怀疑主义那样干脆否定整个形而上学；毋宁相反，批判乃是为促成一种彻底的形而上学所必需的先期准备工作，彻底的形而上学，作



个脆弱之处，错误也好，缺点也好，都无可避免地一定会在使用过程中暴露出来。所以这个体系将象我所希望的那样，即使在今后无穷的岁月里，也会继续保持住它这种不可更改性。我之所以对它具有这样的信心，并不是由于盲目自负，而只是因为实验已提供了明白无误的确证；无论从纯粹理性的最小要素出发向纯粹理性的整体推演出去，或者从它的整体（因为整体也是由纯粹理性的终极意图在实践中呈现出来的）出发向它的每个部分追溯回来，其结果都是一样，这就是，哪怕试图更改其中仅仅最小的部分，也就立即导致矛盾，不仅是整个体系上的矛盾，而且是一般人类理性上的矛盾。然而，在表达方面，是还有许多事情可做的，而且，我已竭力使这第二版在这方面有所改进，这些改进，一部分应该有助于消除感性论里的误解，特别是时间概念里的误会，一部分旨在减轻知性概念的演绎的晦涩，一部分为了弥补纯粹知性原理的证明中所谓证据不充分的缺点，最后还有一部分，则在于消除理性心理学中我曾指为“谬误推论”的那些东西所引起的曲解。我在表述方式上的改动只到这里，即是说，只到先验辩证论的第一章的末尾为止，再往后就没改动了，这是因为时间太短促，而且我也没发现内行的和公正的评论家对其余的部分曾有什么误解；这些评论家，虽然我没能指名给予应得的赞扬，他们却会在各自的地方自己看出我对他们的意见的重视。但是，表述上的这样一些变动，就必须会给读者带来小小的损失，这是无法避免的，除非把这本书搞得部头十分庞大；这个损失就是，有好些东西，虽说对整体的完满详尽并非本质上重要，但从别的角度来看可能很有用处，许多读者也许舍不得让它们略去，而现在不是删除就是节略了，为的是象我们所希望的那样，给这个比较好懂的表述方式腾出篇幅；现在这个比较好懂的版本，在命题乃至命题的论据上，丝毫没有改动，但在叙述的方法上，到处都与前一版本大不一样，这不是通过修修补补所能办到的。不过这个小小的损失，只要随便对照一下第一版，就能得到补救，而且由于新版



容易理解得多，这点损失将会得到超额的补偿。我已在各种正式著作（一部分是书评，一部分是专著）里，怀着感激而喜悦的心情，注意到我们德国的彻底精神并没灭绝，只不过它的声音被自命不凡的所谓思想自由这一时髦叫嚣所暂时压倒；我还注意到，纯粹理性的科学，是一门规规矩矩的、从而有经久价值的、最有必要的科学，它所走过的是些荆棘丛生的批判道路，但路途险阻，并没有阻碍英勇明智的人们去掌握它。这些优秀人物，得天独厚，既有深刻彻底的思维能力，又具备显豁晓畅的表达才能（我自知没有这种才能），我将把我在表达方面随处还留下的缺陷的修订工作留待他们去完成了；因为就这一方面来说，本书的危险不在于遭受驳斥，而只在于得不到理解。我自己呢，虽然将密切注意一切意见，不管来自朋友的还是来自反对者的，以便将来按照这个预备教程建立体系时加以利用，但从今以后，我不再参加争论了。这是因为我在做这些工作时已届高年（本月就满六十四岁），如果还想履行我的计划，发表自然形而上学和道德形而上学以验证纯粹理性和实践理性的批判的正确性的话，就必须节约我的时间，必须将本书草创阶段在所难免的那些晦涩之处的阐明工作以及本书的整个辩护工作，都寄希望于那些已经以此为已任的英彦了。就个别章句来说，任何一部哲学论著都是可以挑剔的，因为它不能象数学论著那样无懈可击，可是体系的有机结构，作为一个统一体来看，即使并非无可疵议，却也丝毫不会受到危害；事实上，体系如果是新的，就只有少数才华卓著的人才能掌握它的全貌，至于那些对任何新生事物都格格不入的人，真有兴趣去把新体系通体透读，就更加寥寥无几了。如果拿个别的章节断章取义地彼此对照，那就在任何著作（特别是自由发表意见式的著作）里也会挑剔得出一些貌似矛盾的，这些矛盾，在缺乏独立判断能力的人看来，确实会觉得是该著作上笼罩的一层阴影，而对通晓整个思想体系的人来说，则只是些很容易消除掉的东西。而另一方

物的生长、河水的奔流以及其它各种自然形态保持在一种均衡不断的进程之中。个别的人，甚至于整个的民族，很少想得到：当每一个人都根据自己的心意并且往往是彼此相互冲突地在追求着自己的目标时，他们却不知不觉地是朝着他们自己所不认识的自然目标作为一个引导而在前进着，是为了推进它而在努力着；而且这个自然的目标即使是为他们所认识，也对他们会是无足轻重的。

既然人类的努力，总的说来，并不像动物那样仅仅是出于本能，同时又不像有理性的世界公民^①那样是根据一种预定的计划而行进；因此看起来他们也就不可能有任何（多少是像蜜蜂或者海狸那样的）有计划的历史。当我们看到人类在世界的大舞台上表现出来的所作所为，我们就无法抑制自己的某种厌恶之情；而且尽管在个别人的身上随处都闪烁着智慧，可是我们发现，就其全体而论，一切归根到底都是由愚蠢、幼稚的虚荣，甚至还往往是由幼稚的罪恶和毁灭欲所交织成的；从而我们始终也弄不明白，对于我们这个如此之以优越而自诩的物种，我们自己究竟应该形成什么样的一种概念。对于哲学家来说，这里别无其它答案，除非是：既然他对于人类及其表演的整体，根本就不能假设有任何有理性的自己的目标，那末他就应该探讨他是否能在人类事物的这一悖谬的进程之中发现有某种自然的目标；根据这种自然的目标被创造出来的人虽则其行程并没有自己的计划，但却可能有一部服从某种确定的自然计划的历史。

这就要看，我们是否可以成功地找出一条这样一部历史的线索，而留待大自然本身去产生出一位有条件依据它来撰写这部历史的人物。大自然就曾产生过一位开普勒^②，开普勒以一种出人意表的方式使得行星的偏心轨道服从于确切的定律；大自然又曾产生过一位牛

①世界公民（Weltbürger）一词为希腊文 κοσμοπολίτη 一词的转译，17世纪开始流行。——译注

②开普勒（Johannes Kepler, 1571—1630），德国天文学家，行星运行定律的发现者。——译注

顿^①，牛顿便以一条普遍的自然原因阐明了这些规律。

命 题 一

一个被造物的全部自然秉赋都注定了终究是要充分地并且合目的地发展出来的。

对一切动物进行外部的以及内部的或解剖方面的观察，都证实了这一命题。一种不能加以应用的器官，一种不能完成其目的的配备，——这在目的论的自然论上乃是一种矛盾。因为我们如果放弃这条原则的话，那末我们就不再有一个合法则的大自然，而只能有一个茫无目的的、活动着的大自然罢了；于是令人绝望的偶然性就会取代了理性的线索。

命 题 二

这些自然秉赋的宗旨就在于使用人的理性，它们将在人——作为大地之上惟一有理性的被造物——的身上充分地发展出来，但却只能是在全物种的身上而不是在每个人的身上。

一个被造物的身上的理性，乃是一种要把它的全部力量的使用规律和目标都远远突出到自然的本能之外的能力，并且它不知道自己的规划有任何的界限。但它并不是单凭本能而自行活动的，而是需要有探讨、有训练、有教导，才能够逐步地从一个认识阶段前进到另一个阶段。因此，每一个人就必须活得无比的长寿，才能学会怎样可以把自己全部的自然秉赋加以充分的运用；否则，如果大

^①牛顿（Isaac Newton, 1642—1727），英国物理学家，近代经典力学体系的创始人。下文“一条普遍的自然原因”指牛顿的万有引力定律。——译注



自然仅仅给他规定了一个短暂的生命期限（就正如事实上所发生的那样），那末理性就需要有一系列也许是无法估计的世代，每一个世代都得把自己的启蒙留传给后一个世代，才能使它在我们人类身上的萌芽，最后发挥到充分与它的目标相称的那种发展阶段。而这样的一个时刻，至少在人类的观念里，应该成为他们努力争取的目标，因为不然的话，人类自然秉赋的绝大部分就不得不被人看成是徒劳无功而又茫无目的的了；这就勾消了一切实践的原则，并且从而就会使大自然——本来在判断其它一切的安排时，大自然的智慧都必然是要充当基本原则的——犯有唯独对于人类却是在进行一场儿戏的嫌疑了。

命 题 三

大自然要使人类完完全全由其自己本身就创造出来超乎其动物生存的机械安排之上的一切东西，而且除了其自己本身不假手于本能并仅凭自己的理性所获得的幸福或美满而外，就不再分享任何其它的幸福或美满。

这就是说，大自然决不做劳而无功的事，并且决不会浪费自己的手段以达到自己的目的。^①既然她把理性和以理性为基础的意志自由^②赋给了人类，这就已经是对她所布置的目标的最明显不过的宣示了。这就是说，人类并不是由本能所引导着的，或者是由天生的知识所哺育、所教诲着的；人类倒不如说是要由自己本身来创造一切的。生产出自己的食物、建造自己的蔽护所、自己对外的安全与防

① 牛顿《自然哲学之数学原理》卷三“哲学推理规律。规律一”：“大自然决不作徒劳无功的事；当少数就够用的时候，更多就是徒劳无功的了”。（剑桥1934版，第198页）——译注

② 关于意志自由，可参看《实践理性批判》，卷一，第5节；《道德形上学探本》，第3节。——译注

命题四

大自然使人类的全部秉赋得以发展所采用的手段就是人类在社会中的对抗性，但仅以这种对抗性终将成为人类合法秩序的原因为限。

这里的对抗性一词，我指的是人类的非社会的社会性；也就是指人类进入社会的倾向，而这一倾向又是和一种经常威胁着要分裂社会的贯穿终始的阻力结合在一起的。而这种秉赋显然就存在于人性之中。人具有一种要使自己社会化的倾向；因为他要在这样的一种状态里才会感到自己不止于是人而已^①，也就是说才感到他的自然秉赋得到了发展。然而他也具有一种强大的、要求自己单独化（孤立化）的倾向；因为他同时也发觉自己有着非社会的本性；想要一味按照自己的意思来摆布一切，并且因此之故就会处处都遇到阻力，正如他凭他自己本身就可以了解的那样，在他那方面他自己也是倾向于成为对别人的阻力的。可是，正是这种阻力才唤起了人类的全部能力，推动着他去克服自己的懒惰倾向，并且由于虚荣心、权力欲或贪婪心的驱使而要在他的同胞们——他既不能很好地容忍他们，可又不能脱离他们——中间为自己争得一席之地。于是就出现了由野蛮进入文化的真正的第一步，而文化本来就是人类的社会价值之所在；于是人类全部的才智就逐渐地发展起来了，趣味就形成了，并且由于继续不断的启蒙就开始奠定了一种思想方式，这种思想方式可以把粗糙的辨别道德的自然秉赋随着时间的推移而转化为确切的实践原则，从而把那种病态地被迫组成了社会的一致性终于转化为一种道德的整体。^②没有这种非社会性的而且其本身确实是并不可

① “人” 此处指自然人。——译注

② “道德的整体” 即人类的文明社会。——译注

命题 六

这个问题既是最困难的问题，同时又是最后才能被人类解决的问题。

困难之点就由这个问题的观念本身而呈现到我们的跟前，那就是：人是一种动物，当他和他其余的同类一起生活时，就需要有一个主人。因为他对他的同类必定会滥用自己的自由的^①；而且尽管作为有理性的生物他也希望有一条法律来规定大家的自由界限，然而他那自私自利的动物倾向性却在尽可能地诱使他要把自己除外。因此，他就需要有一个主人来打破他那自己所固有的意志，并迫使他去服从一种可以使人人都得以自由的普遍有效的意志。然而，他向哪里去寻找这位主人呢？除了求之于人类之中，就再没有别的地方了。但是，这位主人也同样是一个动物，他也需要有一个主人。因此无论他可能想要如何着手，但总归是看不出他怎么才能够找到一位其自身乃是公正的、正直无私的首领来；不管他是求之于一个个别的人也好，还是求之于为此而选出来的由若干人所组成的集体也好。因为其中的每一个人，当其没有另一个领导者对他自身依法行使权力时，总是要滥用自己的自由的。然而最高首领却既须其本身就是正直的，而又得是一个人。所以这个问题就成为一切问题之中最为棘手的一个问题了。要完全解决这个问题确实是不可能的事；像从造就成人类的那么曲折的材料里，是凿不出来什么彻底笔直的东西的。大自然向我们所提出的，也就只是朝着这一观念接近而已。^②

①可参看霍布斯《利维坦》第13章；又，赫德德尔《人类历史哲学观念》第9卷，第4章。——译注

②因此，人类的地位乃是非常之人为的。旁的星球上的居民以及他们在本性是怎样形成的，我们不清楚；但是当我们好好地履行了大自然的这一任务时，我们却很可以自诩，在我们全宇宙所有的邻居之中我们占有着一个并不是微不足道的地位。也许在旁的星球上，每一个个体可以在他自己的一生之中充分地完成自己的天职。我们的情形却是另一样，唯有整个的物种才有希望做到这一点。

它之所以又是最后才能得到解决的问题，则是由于它需要对一部可能的宪法的性质具有正确的概念，需要有经历许多世事而磨炼出来的伟大的经验，并且超乎这一切的则是还需要有准备接受这一问题的善意。然而这样的三件事是很难得见到集于一身的；并且当其出现的时候，那也只能来得非常之晚，而且是经过了许多徒劳无功的尝试以后的事。

命 题 七

建立一部完美的公民宪法这个问题，有赖于国家合法的对外关系这个问题，并且缺少了后者前一个问题就不可能得到解决。

制订一部个人与个人之间的合法的公民宪法——也就是说安排一个共同体^①——又有什么用处呢？那同一个迫使人们达到这种状态的非社会性就又成为使得每一个共同体在对外关系上——也就是说在作为一个国家对其他国家的关系上——处于不受约束的自由状态之中的原因；因此每个国家从别的国家那里就恰好必定要期待着那种压迫个人并强迫他们进入合法的公民状态的同样灾难。于是大自然就再度地利用人们的、乃至大社会以及国家共同体这类被创造物的不合群性作为手段，以便从他们不可避免的对抗之中求得一种平静与安全的状态；这就是说，大自然是通过战争、通过极度紧张而永远不松弛的备战活动、通过每个国家因此之故哪怕是在平时时期也终于必定会在其内部深刻感受到的那种缺憾而在进行着起初并不会是完美的种种尝试，然而在经过了许多次的破坏、倾覆甚至于是其内部彻底的精疲力竭之后，却终将达到即使是没有如此之多的

①共同体(Gemeinwesen)即国家。——译注

鲁^①式的汇合，从而国家就好像物质的细小质点那样，是通过它们之间的偶然相互冲撞而在寻找着各式各样的结构形态，每一种形态又由于新的碰撞而重新被毁灭，直到最后才由于偶然而获得了以某种形式可以维持其自身存在的那样一种结构形态呢？（这样一种幸运的偶然委实是太难得出现了！）或者，究竟我们是不是更好能认为：大自然在这里是遵循着一条合规律的进程而把我们的物种从兽性的低级阶段逐步地——并且确实是通过其所固有的、虽则是对人类施行强迫的办法——引向人性的最高阶段，并且就在这一表现的杂乱无章之下完全合规律地在发展着我们那些原始的秉赋呢？或者，究竟我们是不是最好肯定：从人类全体的这一切作用和反作用之中根本就不会产生出任何东西来，至少也是不会产生出任何明智的东西来；因而未来就将始终是像既往一样，所以人们也就无法说清，对于我们的物种来得是如此之自然的那种纷争，是否终于会在一种如此之文明的状态之中而为我们准备好一座万恶的地狱；到那时它也许会又以野蛮的破坏再度消灭这种文明状态的本身以及全部迄今为止的文明的进步，——这种命运是人们在盲目的偶然性的统治之下所无法抵御的；事实上，假如我们不给大自然提供一条由智慧所秘密织就的线索的话，无法律的自由就和盲目的偶然性只不过是一回事罢了！——这一点^②大体上就要取决于如下的问题：承认大自然的安排在部分上的合目的性、但在整体上的无目的性，究竟是不是合理？

野蛮人的无目的的状态所做的事情，就是它扼制了我们物种的全部自然秉赋；然而它却终于通过把人类置诸于灾难之中而迫使他们脱离这种状态，并走入一种可以使他们全部的那些萌芽都将得到

①伊壁鸠鲁（Epikurus，约当公元前341—前270年），古希腊哲学家，主张世界一切事物均由原子的冲撞所产生。——译注

②“这一点”指以上对问题的三种提法。——译注

发展的公民宪法。而这也正是已经创立的各个国家之间的野蛮式的自由所做的事情，那就是：由于相互抗衡的武装耗尽了共同体^①的一切力量，由于战争所造成的破坏，而尤其是由于经常维持战备的需要，人类的自然秉赋在其前进过程中的充分发展确实是受到了阻碍；然而另一方面，由此而产生的灾难却也迫使我们这个物种去发掘一条平衡定律来处理各个国家由于它们的自由而产生的（而其本身又是健康的）彼此之间的对抗，并且迫使我们采用一种联合的力量来加强这条定律，从而导致一种保卫国际公共安全的世界公民状态。这种世界公民状态并不是任何危险都没有，从而人道的力量才不至于沉睡不醒；但同时它对于他们相互间的作用和反作用却又不是没有一条相等原则^②，从而他们才不至于相互毁灭。在这最后的一步（亦即各个国家的联合体）出现以前，也就是尚在其形成过程的半途之中，人性就得在表面幸福的欺骗假象之下忍受着种种最无情的灾难；因而只要人们尚未达到有待于我们这个物种去攀登的这一最后阶段之前，卢梭就不无道理地要偏爱野蛮人的状态了。

我们由于艺术和科学而有了高度的文化。在各式各样的社会礼貌和仪表方面，我们是文明得甚至于到了过分的地步。但是要认为我们已经是道德化了，则这里面还缺少很多东西。因为道德这一观念也是属于文化的；但是我们使用这一观念却只限于虚荣与外表仪式方面表现得貌似德行的东西，所以它只不过是成其为文明化而已。但是只要各个国家都把它们全部的力量用在它们那些徒劳而又残暴的扩张计划上，从而就在不断地阻挠着它们的公民们培养其内心思想方式的漫长努力，甚至于还要勾销在这方面对于他们的一切

① “共同体”指国家共同体。——译注

② 牛顿《自然哲学之数学原理》“公理，或运动定律。定律三”：“每一种作用总有一种相等的作用与之相反；或者说，两个物体彼此间相互的作用总是相等的，而方向是相反的”。（同上，页13）——译注



据宇宙结构的宪法体系的普遍理由以及根据我们已经观测到的那微小的一部分，就足以确实可靠地做出有关这样一种公转历程的真实性的结论来。

同时，人性对于其自身又是这样的：对于我们这个物种所将要遇到的哪怕是最遥远的时代，它也绝不会无动于衷，只要那个时代确实无疑是可以指望的。而且既然看起来我们可以由于我们自己的合理安排而加速引到这个对于我们的后代来说乃是如此之欢乐的时辰，所以它在我们的这一代就格外不会出现了。因为这个缘故，所以哪怕这个时代来临的最微弱的迹象，对于我们也是非常之重要的。现在各个国家彼此之间已经处于这样一种人为的关系，以至于没有一个国家可以降低其内部的文化水平而又不致丧失它对于别的国家的威权和影响；因此即使是不提大自然的这一目的的进展，但至少大自然的这一目的的保存则是由于国家野心计划的本身而很好地得到了保障的。此外还有：公民的自由现在也就不可能真正受到损害而又不会使得一切行业（尤其是商业）遭受损失了，可是由此也就会使得国家对外关系的力量遭到削弱。然而这一自由却是逐步前进的。当人们禁止公民以其自己所愿意的、而又与别人的自由可以共存的各种方式去追求自己的幸福时，人们也就妨碍了一般事业的生命力，从而也就妨碍了整体的力量。因此，对个人行为的限制就日益为人所摒弃，普遍的宗教自由就日益为人所容忍；于是便夹杂着幻念和空想而逐步出现了启蒙运动这样一件大好事，它必定会把人类从其统治者的自私自利的扩张计划之下拯救出来了，只要他们能懂得自己本身的利益。而这种启蒙运动以及随之而来的启蒙了的人们对于自己已经充分理解到的好处所不可避免地要采取的一种衷心的同情，就必定会一步步地上升到王座上来，并且甚至于会对他们的政体原则发生影响的。例如，虽然我们世界的当政者们目前并没有余钱用之于公共教育设施以及一般有关人民福利的一切措施，因为全部的钱都已经预先支付给未来的战争了；然而他们却至少将在



不去阻止他们的人民自己在这方面尽管是微弱的而又是漫长的努力之中，发现他们自身的利益。终于，战争本身也将逐渐地不仅成为一桩如此之人工制造的、而其结局对于双方又都是如此之难于把握的行业，而且——由于国家不断增加无法可望清偿的国债（这是近代的一大发明）而感到后患无穷——还会成为一桩如此之可疑的行业。还有，在我们这部分由于它那贸易而如此紧密地联系在一起的世界里，国家每动荡一次都会对所有其余的国家造成那样显著的影响，以致其余这些国家尽管自己并不具有合法的权威，但却由于其本身所受的危险的驱使而自愿充当仲裁者；并且它们大家就都这样在遥遥地准备着一个未来的、为此前的世界所从未显示过先例的、伟大的国家共同体。^①尽管这一国家共同体目前还只是处在很粗糙的轮廓里，可是每个成员却好像都已经受到一种感觉的震动，即他们每一个都依存于整体的保全；这就使人可以希望，在经过许多次改造性的革命之后，大自然以之为最高目标的东西，——那就是作为一个基地而使人类物种的全部原始秉赋都将在它那里得到发展的一种普遍的世界公民状态，——终将有朝一日会成为现实。

命 题 九

把普遍的世界历史^②按照一场以人类物种的完美的公民结合状态为其宗旨的大自然计划来加以处理的这一哲学尝试，必须看作是可能的，并且甚至还是这一大自然的目标所需要的。

① “国家共同体”(Staatskörper)指各民族联盟的国际政府。——译注

② “普遍的世界历史”一词原文为 *allegemeine Weltgeschichte*，相当于英文的 *universal history* 或法文的 *histoire universelle*，字面上通常可译作“通史”或“世界通史”；但作者使用此词并不是指通常意义的通史或世界通史，而是企图把全人类的历史当作一个整体来进行哲学的考察，故此处作“普遍的世界历史”以与具体的或特殊的历史相区别。——译注

要按照这样一种观念^①——即，当世界的行程可以用某种合理性的目的来加以衡量的时候，它那历程应该是怎样的——来编写一部历史，这确实是一桩奇怪的而且表面上看来是荒谬的企图；看来仿佛这样的一种目标只不过能得出一部传奇罢了。可是如果我们愿意承认，大自然即使是在人类自由的演出过程之中，也并不是没有规划和目标而在进行着的，那末这一观念就可能成为非常有用的了；哪怕我们是那么近视而看不透它那布局的秘密构造，但是这一观念却仍可以为我们提供一条指导线索，把一堆否则便只是毫无计划的人类行动的汇合体至少在整体上勾划出一个体系。因而当我们从希腊的历史——都是通过它，其他一切古代的或其同时代的历史才得以为我们保留下来，或者至少是才成为可以征信的^②——而起始的时候；当我们追溯它对于并吞了希腊国家的罗马民族的国家共同体之形成与破坏所起的影响以及罗马对于后来又消灭了罗马民族的野蛮人所起的影响时，下迄我们自己的时代为止；这里面还应该加入其他民族的国家史作为插曲（我们有关他们的知识正是通过这些启蒙了的民族才逐步地获得的）；那末我们就会发见，我们这个大陆上的国家宪法是有一个合规律的进步历程的（这或许有一天会给其他一切大陆提供法则吧）。同时，如果我们随时随地进一步地留意公民的宪法及其法律并留意国家的关系，着眼于这两者由于它们所包含的好处而提供了一个使各族人民——从而就使他们的艺术和科学

①观念（Idee），参看译序；又可参看《纯粹理性批判》中“先验辩证篇”附录。——译注

②惟有从其一一开始就延续不断直迄于我们今天的那个有知识的公众，才能征信古代的历史。超出此外，一切便都是terra incognita（拉丁文，未知的领域——译注）了；凡是生活在此之外的各个民族，其历史便只能从他们加入到这里面来的那个时代开始算起。在犹太民族，这一点是由多勒米王朝（公元前4世纪至1世纪统治埃及的希腊王朝——译注）时代的希腊文圣经翻译本而告开始的；若是没有它，我们对于他们那孤立的叙事就难于置信了。从这里出发（当这一开端首先已经恰当地被确定了之后），我们才可以向上追溯他们的故事。所有其他的民族也都是如此。修昔底德书中的第一页，（据休谟说）乃是全部信史的唯一开端（此处康德原文微有错误。休谟原文为“修昔底德书中的第一页乃是……真正历史的开端”。见休谟《道德、政治与文学论文集》，伦敦1898年版，第3卷，第414页。——译注）。



也一道——得以提高和繁荣昌盛的时期，然而却又由于它们所带有的缺点而重新使得他们倾覆，可是这样却总会留下来一个启蒙的萌芽，这一萌芽通过每一次的革命而愈加发展，并准备好了后来的、更高阶段的进步；那末我相信我们就可以发见有一条线索，这条线索不仅能够对于如此纷繁混乱的人间事物的演出提供解释，或者对于未来的种种国家变化提供政治预言的艺术（这种用处是人们早已得之于人类历史的，尽管人们把它看成好像是一种没有规律的自由之不相联属的作用），而且它还会——不假定有一种自然的计划，我们就没有理由可以希望这一点——展示出一幅令人欣慰的未来的远景：人类物种从长远看来，就在其中表现为他们怎样努力使自己终于上升到这样一种状态，那时候大自然所布置在他们身上的全部萌芽都可以充分地发展出来，而他们的使命也就可以在大地之上得到实现。

对大自然的——或者最好是说对天意的——这样一番论证，对于我们之选择一种特殊的观点以进行世界考察来说，绝不是什么无关紧要的动机。因为在没有理性的自然界之中我们赞美造化的光荣与智慧并且把它引入我们的思考，究竟又有什么用处呢；假如在至高无上的智慧的伟大舞台上，包含有其全部的目的在内的那一部分——亦即全人类的历史——竟然始终不外是一场不断地和它相反的抗议的话？这样一种看法就会迫使我们不得不满怀委曲地把我们的视线从它的身上转移开来，并且当我们在其中永远也找不到一个完全合理的目标而告绝望的时候，就会引导我们去希望它只能是在另外一个世界里了。

说我要以这种在一定程度上具有一条先天^①线索的世界历史观念来代替对于具体的、纯粹由经验而构成的历史的编撰工作，那就误解我的观点了。这仅仅是关于一个哲学的烦恼（当然它也还必须

①“先天”(a priori)，可参看《纯粹理性批判》第二版序言及引论，《未来形上学导言》第9节，第20节。——译注

是十分熟悉历史的)从另外一种立脚点出发所能够探讨到的东西的一种想法而已。不然的话,人们目前编纂自己当代的历史时所具备的那种令人可敬的详尽性,就自然而然地会使每一个人都免不了要疑问:我们的后代将如何着手来掌握再过几百年之后我们所可能遗留给他们的那一份历史重担呢?毫无疑问,他们对最古老的时代——有关那些时代的文献可能是早就佚失了——将仅仅是从使他们感兴趣的那种观点出发,也就是说是从各个民族和各个政体在世界公民的观点之下所已经成就的或已经失败的都是些什么的那种观点出发,来进行评价的。让我们就把视线放到这上面来吧,同时也让各个国家的首脑以及他们手下人员的荣誉感把他们自己摆到惟一能够给他们带来最遥远的后世的崇敬与怀念的那种办法上面来吧。此外,这也可能就是要做出这样一番哲学的历史探讨工作的一个小小的动机了。





十二、黑格尔：《历史哲学》

节选自王造时译本，北京，三联书店，1957；上海，上海书店出版社，1999；2001。

了它自己。原来它的客观性是这样组成的——它的各因素并不仅仅是理想的，而且是在一种特别的现实里表现的；它的各因素在分开的、个别的活动中，它们绝对地并合于那种作用里，全体——心灵——个体的统一便是在那种作用里产生的，便是那种作用的结果。

“国家”便是在人类“意志”和它的“自由”的外在表现中的“精神观念”。历史形态上的变迁是和国家相连结而不可分解的，而那个“观念”的各因素也在“国家”内表现它们自己为各种不同的政治原则。各世界历史民族在极盛时期所采行的宪法，乃是它们特有的东西，所以并不是“一个普遍”的政治基础。各种相同宪法的种种差别，不仅仅属于扩展那个普遍的基础所用的一种特殊的方法，实际上这些差别却是起源于原则上的不同。所以如果用现代宪法的原则，来比较古代各世界历史民族的政治制度，我们一定是无从学得什么的。但是在科学和艺术方面恰巧相反，例如古代哲学当然就是现代哲学的基础，因此，前者不得被后者所包罗，不得不形成后者的基础。在这方面，古与今的关系便等于一个相同的机构的继续发展，这个机构的基石、墙壁和屋脊都是古物。在艺术方面，希腊艺术原始的形式，给了我们最好的范型。但是关于宪法，情形就完全不同了。在这里，古与今主要的原则是不相同的。关于好政府（意思是说有智和有德的人应该居在上位）的种种抽象的界说和教训，古与今诚然并没有什么不同。但是要从希腊人、罗马人或者东方人那里取得现代政治的模范，那就真是荒谬绝伦的了。我们从东方可以得到的有关于大家长制度、父道政治以及人民的忠诚的许多美丽的图画，而从希腊和罗马时代，则有关于人民自由的叙述。因为在后者之中，我们可以找到一个“自由的宪法”的概念，容许全体人民得以参加普遍事件和法律的种种讨论和决议。在我们现代，这个概念也为一般所接受，但是加了修正，因为我们的国家既然如此之大，而人民又如此之众，直接行动当然是不可能的，所以民众只有用选举代表的间接方法，来表示他们对于有关共同福利的事项的同意。换

句话说，在一般立法事项上，应该由人民推派代表。所谓“代议政治的宪法”已经被我们看作是一种自由的宪法，而且这种观念已经成为根深蒂固的偏见。依照这种理论，人民和政府是分开了。但是在这个民众和政府的互相对峙之中潜伏着一种恶意，就是说，这种对峙是存心不良的诡计，好像民众是全体一样。更有一层，这种见解所根据的是个别性的原则——主观意志的绝对性——关于这一点，我们已经研究过了。它主要的一点就是说：“自由”在它的“理想的”概念上并不以主观意志和任意放纵为原则，而是以普遍意志的承认为原则；而且说“自由”所由实现的过程，就是它的各因素的自由发展。主观意志只是一种形式的决定，里面完全不包含主观意志所欲望的东西。只有理性的意志才是那个普遍的原则，能够独立地决定它自己，舒展它自己，并且发展它的相续的各因素为有机的分子。像这样一种峨特式教堂建筑，古代人是一无所知的。

我们在前面提出了两个因素：第一，自由的观念是绝对的、最后的目的；第二，实现“自由”的手段，就是知识和意志的主观方面，以及“自由”的生动、运动和活动。我们于是认为“国家”是道德的“全体”和“自由”的“现实”，同时也就是这两个因素客观的统一。因为我们虽然这样分做两方面来考虑，但是必须说明的，就是这两方面是有着密切联系的，当我们把它们每一方面分开来检察时，在每一方面里仍然包含着它们的联系。我们一方面在“自由”的确定形式里——就是自觉、自欲，拿它自己做惟一目的的“自由”——认识了那个“观念”，同时还牵涉到那个纯粹的、简单的“理性的概念”，以及我们所谓个人——自我意识——实际存在于世界上的“精神”。假如在另一方面，我们考虑主观性，我们便发现主观的知识和意志就是“思想”。但是，在有思想的认识与意志的活动中，我便欲望普遍的对象——绝对的“理性”的实体。所以我们看出在客观方面——“概念”——和主观方面中间有一种在本身的结合。这种结合的客观存在就是国家，它所以是一个民族生活的其他具体方面的基础和中心



心，也就是“艺术”、“道德”、“宗教”、“科学”的基础和中心。“精神”的一切活动，目的只在意识到这种结合，就是意识到它的自由。在这种有意识的结合各形态中，宗教占着最高的地位。在宗教之中，世俗的“精神”意识到了“绝对的精神”，并且在这个在本身为本身而存在的存在的意识里，人类的意志放弃了他特殊的利益。专心致志地崇拜，在这一种专心致志的崇拜中，它不愿再顾虑到那有限的和特殊的东西。在牺牲祀神中，人类表示他放弃了他的财产、他的意志、他特殊的感情。心灵的宗教的集中出现，就是感情，可是它也进入反省之中，礼拜便是反省的一种表现。在精神里客观和主观的结合的第二个形态便是艺术，艺术比起宗教更加深入于现实性和感官性。在艺术最高贵的方面，它所表现的，不是“上帝的精神”，却是“上帝的形态”，至于它的次等的对象，便是一般神圣的和精神的事物。它的职务，要使“神圣的”事物化为历历可辨，使它活生生地出现在想像力和直觉前面。但是，“真的东西”不仅仅属于观念和感情，像在“宗教”方面一样；也不仅仅属于直觉，像在“艺术”方面一样；而且也属于思想的精神，这便是上述的结合的第三个形态——就是哲学。哲学是最高的、最自由的和最智慧的形态，我们当然不想在这儿考究这三个形态。我们所以要谈到它们，完全因为它们和这儿讨论的对象——国家据有同一的地位。

在国家内表现它自己，而且使自己被认识的普遍的原则——包括国家一切的那个形式，——就是构成一国文化的那个一般原则。但是取得普遍性的形式，并且存在于那个叫做国家的具体现实里的——那个确定的内容就是“民族精神”本身。现实的国家在它的一切特殊事务中——它的战争、制度等等中，都被这个“民族精神”所鼓舞。同时，人类对于他的这种精神和本质，对于他和这种精神的原始的统一，也必须获得一种自觉。因为我们曾经说过，道德是主观的或者个人的意志和普遍的意志的统一。关于这个精神，必须有一种明白的自觉，而这种知识的中心便是宗教。艺术和科学仅仅

受训练来皈依宗教，这话不错，但是并不是去皈依某种还没有存在的东西。因为当我们说，国家是建筑在宗教上面——国家的根是深深地埋植在宗教里的——我们主要地说，国家是从宗教产生的，而且现在和将来永远会如此产生的。换句话说，国家的各种原则必须被看作在本身和为本身是有价值的，而且只有当它们被认为是“神的本性”的各种决定的表现时，它们才能够有价值。因此，宗教的形式决定了国家的形式和宪法。后者确是从宗教产生的，所以在事实上，雅典或者罗马国家之所以成为雅典或者罗马，完全由于当时各该民族间通行的异教的特殊形式而后才有可能，就像一个天主教国家所有的精神和宪法跟一个耶稣教国家所有的精神和宪法是不同的。

假如那种鼓吹宗教的奔走呼号，是（好像它是常常如此的）一种哀苦求助的声音，表示宗教将有从国家内消灭的危险——那真是可怕极了——事实上比起这种呼号所悬想的还要险恶，这呼声表示相信宗教的传播，可以铲除人间的罪恶。然而宗教并不是这样就可以产生的东西，它的产生是自己产生（除此以外别无他道），它的含义是要深远得多。

我们今日所遇到的另一种和这相反的愚蠢，便是要脱离宗教的羁绊，来发明和实行各种政治宪法。天主教虽然和耶稣教同属于基督教，它并不把一种内在的正义和道德让给国家，——这种内在的正义和道德是在耶稣教的原则的内在性里的。至于天主教，它既不承认正义和道德为本身存在的和实体的，所以这样把宪法的政治道德从它的天然的联系上分开来，的确是必要的。但是这样被剥夺了内在性——被逐出了良心的圣地——宗教所居的寂静地方——政治的立法的各种原则和制度便缺少了一个真实的中心点，它们不得不滞留在抽象和无定之中。

总括以上所述关于“国家”的结果，我们要把在个人中间国家的生动性叫做“道德”。国家、它的法律、它的设备是各分子的权

在它们直接的自然生活当中，它们首先的对象和目的便是它们自然的使命的实现，——但是这种使命既然受着“精神”的鼓动，所以也就拥有无限的吸引力、强大的力量和道德的丰富。所以精神是和它自己斗争着，它自己可以说便是它的最可怕的障碍，它不得不克服它自己。它在“自然”界里和平生长发展，在“精神”中却是一种反抗它自己的艰苦剧烈的斗争。“精神”真正欲望的便是要达到它自己的概念。但是它自己把那个概念遮蔽起来，而且傲然以与概念的隔绝为得意。

精神的发展，并不像有机生活的发展那样，表示那种单纯的生长的无害无争的宁静，却是一种严重的非己所愿的、反对自己的过程。它不但表示那只是自己发展的形式，而且还表示着要获得一个有确定内容的结果。这个目的，我们在一开始就决定了：便是“精神”，便是依照它的本质、依照“自由”的概念的精神。这是基本的对象，因此也就是发展的主要的原则，——就是这种发展从而取得意义和重要的东西（例如在罗马史中，罗马是对象——因此也就左右我们对于相关事实的考虑）。相反地，那个过程的种种现象都是从这个原则而来的，仅仅在对这个原则的关系上，才具有一种价值的意义。在世界历史上曾经有过许多重要的时期，在那些时期中，这种发展似乎是遭受到了中断，在那些时期中，我们简直可以说，前代文化的全部巨大的收获，似乎已经整个地摧毁了。在那些时期以后，很不幸地，一切又须重新从头做起，要靠了在旧文明的废墟上搜得的残余，费去无限的精力和时间，历尽无限的折磨和痛苦，来徐图恢复多年以前曾经赢得过的那种文明的区域之一。同时我们也看到继续不断的发展：在若干特殊成分里的文化的各种结构和系统，它们种类很丰富，向各方面发展。那种纯属形式上的和不一定的关于发展的一般见解，既然不能指出这一个发展形式要比那一个发展形式来得优越，又不能使先前各发展时代的那种没落的对象可以理解。所以就不得不把那些进步——或者，特别是里边那些退

步——看作是外在的偶然，而且只能从不肯定的观点上，来判断它们的优越。但是发展之为发展既然是惟一有关的东西，所以这些优越也就是相对的，而不绝对的目的。

世界历史表现原则发展的阶段，那个原则的内容就是“自由”的意识。这些阶段进一步的肯定，依照它们的普遍的本质，属于逻辑，但是依照它们的具体形态，却属于“精神哲学”。这里只须说明如下：第一个阶段就是“精神”汨没于“自然”之中，这在前面已经提起过了；第二个阶段就是它进展到了它的自由意识。但是这种和“自然”的第一次分离的片面的、不完全的，因为它是从直接的自然的状态里分出来的，因此是和那状态相关的，而且是仍然和自然相牵连着的，在本质上是它的一个相连的因素；第三个阶段是从这个仍然是特殊的自由的形式提高到了纯粹的普遍性，提高到了精神性本质的自我意识和自我感觉。这三个阶段便是那个普通过程的基本原则，但是要讲到它们每一个怎样的自身内包含一种形成的过程——怎样构成了一种过渡的辩证法——这不得不留到后面再详述了。

这里我们仅仅必须表明，“精神”从无限的可能性开始，但是仅仅只是可能性，——它包含的绝对的内容是一种在本身的东西，是一种目的和目标，这一种目的和目标，只有它的结果——完满的现实里，它才能够达到。在生存中，从不完美向东西进展到比较完美的东西，便是“进步”。但是不完美的东西决不能被抽象地看作只是不完美的东西，而应该看做是牵连着或者包含着和它自己恰巧相反的东西——所谓完美的东西——作为一颗种子或者一种在本身中的冲动。所以可能性，至少在反省上，是指某种应当成为现实的东西。那个亚里士多德的“动力”一字，就是“潜在力”，就是力量和权力。因此，那个包含着相反的东西的“不完美的东西”，乃是一个矛盾，这个矛盾当然存在着，但是它继续不断地被扬弃了，被解除了。这种冲动——精神生活本身中的冲动——要冲破那单纯的自然性、感官性，以及与它相外的东西的外壳，来达到意识的光明，也就是达

到它自己。

一般的看法，认为“精神”历史的开始，必须依照它的概念来理解——有些人主张，在一种原始的“天然状态”中，自由和正义是在完美的方式中存在的，或者已经存在的。然而这种说法，不过是悬想在理论的反省的朦胧中，关于历史上存在的一种假定的反省。另外又有一种主张——并不声称出于思想的推断，而声称出于历史的事实，同时还声称出于更高级的证明——这种主张造成一种另外的、现在被某一方面尽量宣传的观念。在这种观念中，说到人类原始的乐园的情形，像这样的理想早就被神学家们发挥过了——例如说，上帝曾用希伯来语同亚当讲话，——如今它又拿来修饰一下，以适应其他的需要。他们依靠的高等权威就是《圣经》的叙述。但是《圣经》所叙述的原始状况，一部分只是大家知道的少数特征，然一部分或者是人类的一般——人类本性的一般——或者是把亚当假定为一个个人，因此，也就是一个人格，而在这一个人，或者仅仅这一对人类夫妇内，表现了当时所有的和已成的原始状况。《圣经》所记载的并没有教我们推想到，曾经有一个民族和那个民族的一种历史的状况，存在于那种原始的形态里。它更没有证实给我们，这个民族有一种充分发达的对于“上帝”和“自然”的知识。古语捏造得好：“自然起初好像是上帝创造的一面明镜，清澈透亮，在人类未起云翳的眼前。”^①“神的真理”也被想像是同样地明显。甚至还有人暗示（但是仍然保留着几分晦涩），人类在这种最初的状况里，已经拥有一种无限深远和早经扩大的、由上帝直接启示的宗教真理。这个理论认定，凡是一切宗教，它们的历史都创始于这种最初的知识，并且说，它们铸就了无限荒谬邪恶，以致衰淡了、隐蔽了最初的“真理”。虽然在“错误”所发明的一切神话里，那种创始和那些

^① 录自希勒格所著《历史哲学》，第一卷第四四页。

最初的真理、教义的痕迹据说仍然历历可辨。对于古代各民族历史的研究，有一种重要的兴趣，就是要设法追溯他们的史事上达到一个时期，这时最初启示的种种断片比较最为纯粹，还没有经过褻渎和隐蔽。^①

促成这些研究的那种兴趣，固然给了我们许多有价值的东西，但是这种研究却又直接证明对于自己不利，因为这种研究历史上假设的前提，似乎反而要等待着一种历史上的证明。对于神的认识的那种状态，和对于其他科学知识，例如天文学知识的状态（如以讹传讹地说是印度人具有的），以及那种主张，说在世界历史纪元的开场，一种这样的状态已经发生云云，——或者说，各民族的宗教是从这样一种状态得着一个传统的出发点，而后来才向腐败堕落中生长开展（如像那种粗制滥造的所谓“分出体系”），——这一切都只是假设，既没有历史的根据，就是我们拿历史的正确概念来对照这些假设独断的、主观的起源，也不能够得到这样一个历史的根据。

哲学的研究所能采取的一贯而有价值的惟一的方法，就是——

①我们对于这种关切应该感谢，因为东方文学里的许多有价值的发现，以及古代亚细亚文化、神话学、宗教和历史方面，各种已发现的珍贵材料的重新研究，都是由这种关切而引起来的。在天主教各国内，崇文的风气极其盛行，那些政府当局也俯顺了思辨的研究的种种要求，并且感到了有同文哲科学相提携的必要。法国拉梅内法师曾经动人观听地说明了名副其实的真正宗教的标准之一，就是，它必须是普遍的——就是所谓 Catholic——而且在时间上是最古老的。因此，法国天主教的信徒们很热心地和勤劳地工作着，要使拉梅内法师那番议论，不致再像先前的老例那样，被看作仅仅是祭坛上的空话和权威者的陈言而已。释迦牟尼佛——一位“上帝人”——的宗教，因为传布之广，尤其为他们所注意，印度的“提摩提斯”以及中国对于“三位一体”的抽象观念，在题材方面供给了更明白的证据。一方面，法国学者如亚培·累睦札先生和圣·马丁先生担任了关于中国文学的最有价值的研究，目的要使这种研究成为对于蒙古利亚文，以及假如可能的话，对于西藏文研究的根据地；另一方面，厄克斯坦男爵又照他的方式（就是从德国采取了各种表面的物质的概念和拘泥的格律，学了希勒格子的法子，但是比较希勒格来得恳切），在他的期刊《天主教》里，既然一般地推广了那种原始的“天主教主义”，又特别为那天主教设法取得了政府的援助。经过了这番斡旋，连东方考察探险队也组织起来，已经出发去探寻那里的还没有出现的宝藏（预料关于深湛的神学上的问题，而且特别关于上古的佛教和渊源的问题，谅能因此而获得更多的发现），同时，目的又在用这种迂回间接的、但是有科学兴趣的方法，来促进“天主教主义”的利益。



便产生了与理智的、在本身中确定的——而在它们的结果上——持久的行为和事变有关的一种纪录和一种兴趣。对于这一切，泥摩息尼——“记忆女神”为了“国家”形式和结构的永久目的的利益，不得不赐给它们永存性。更深切的情绪，例如爱情以及宗教的直觉和它的各种形象，它们在本身上是现在的、满足的。但是一个政体表面的生存，那种赋形于它的合理的法律和风俗的生存，却是一个“不完全的现在”，除非认识它的过去，不能有彻底的了解。

各民族在有史以前经历的那些时代——我们可以想像它们为多少世纪或者几千万年——也许它们曾经充满了革命、游牧迁徙和最稀奇的变迁——因为它们没有主观的历史叙述，没有纪年春秋，所以也就缺少客观的历史。我们用不着假定，这些时代的纪录已经在意外事变中消失掉了。我们宁肯说，因为它们的存在是不可能，所以我们无从得到。只有在对于“法律”有自觉的国家里，才能有明白的行为发生，同时对于这些行为也才能有一种清楚的自觉，这种自觉才会产生保存这些行为的能力和需要。使我们人人所惊诧不置的，就是当我们开始领略印度文献无数宝藏的时候，我们发现这一个地方这样富于精神的、富于深湛的思想的产物，但是却没有历史。在这一点上，和中国形成了最强烈的对照——中国，这一个帝国却有一种非凡卓越、能够回溯到太古的“历史”。印度不但拥有关于宗教的古籍以及灿烂的诗歌作品，而且也有远古的许多法典——最后那一种文字，曾被列举为诞生“历史”的一个必要条件——然而印度没有“历史”。在这个国家里，组织的动力，在正开始要形成社会的区别的时候，马上就僵死在依照“阶层”而纯属自然的分类之中。因此，虽然各种法律都有关于人权的规定，他们甚至还把这些法律，以天然的区别为依归，而且特别从事于那些阶层相互间的关系——上层对于下层的特殊权利——的决定。所以道德的因素，在印度堂皇的生活里和印度政治的制度里，是荡然无存的。天然区别的铁链既然深深锁起了一切，社会的联系自然一定是野性的专横，——无

常的活动，——或者简直可以说是狂暴情绪的表演，并没有前进或者发展的任何最后目的，因为这个原故，泥摩息尼——“记忆女神”便找不到对象，思想的纪念就无从出现。至于想像——即使深湛，也是混乱的——尽量徘徊于一个场合，这个场合必须有一个——附属于“现实”的境界，同时又附属于实体的“自由”的境界的——目的，才能够创造出“历史”。

历史的各种必要条件既如上述，所以尽管从家庭生长为宗族部落，由宗族部落生长为民族，再由这种数目上的增加，引起他们在当地的分布——这一连串事实在它自身上就暗示着无数社会的纠纷、战争、革命和灭亡——这样丰富、广大的一个过程——虽然发生，但是“历史”并没有发生；再者，那个有声音语言的帝国虽然尽管有联系的扩大和生长，但是它本身却始终哑然无声——只有一种偷偷的、无人注意的进展。语言学的功绩碑上启示出来的一个事实是这样的：各种语言，当使用它们的各民族还处在一种不发达状态的时期，它们已经有了非常高度的发展，而人类的理智曾经以伟大的创造力和完全性占据了理论的境界。原来广泛的和一贯的“文法”乃是思想的工作，这种工作使许多范畴成为清晰可辨。还有一个事实，就是社会和国家文明进步以后，人类理智的这种系统的完全性便遭了耗损，因此，语言变成更贫乏、更粗陋：——一个特别的现象就是那种自身越变越具有精神性的，朝着“合理性”努力的、发展的进步，却忽视了那种理智的周详和理智性——而且认为它是障碍而一定要设法排除了它。语言是理论的智力在一种特殊的意义里的行动，也就是它的外面的表现。不用语言的回忆和想像的活动，乃是直接的表现。但是理论的行动和它后来的发展，以及同它相连的更具体的那类事实——如像各民族在地球上的分布，他们相互间的隔离，他们的混合和流浪——依然停留在一个无声的过去的阴暗朦胧中。它们不是渐有自觉的“意志”的行动，不是为自己创造其他的外在性、真正的现实性的“自由”的行动。那些民族对于这种真



的认识。我们必须先天地熟识属于整个范围的各个原则——就像天文家开普勒（我们试举这种思辨方式中最伟大的人物为例）必然已经先天地熟悉了椭圆形、立体形、正方形，以及它们彼此间的关系的种种思想，他然后才能够从经验的记录里，发现他的那些千古不朽的“法则”，那些法则就是从那些观念的决定得来的。任何人对于这些普遍的初步决定所组成的知识，假如丝毫也不知道，那么，就算他曾经自幼到老仰着头看过天空和各个星星的移动，他也不能理解那些“法则”，当然更谈不到发现它们了。因为有些人对于和“自由”形态发展相关的各种思想这样地不熟悉，所以这些人就反对他人从哲学上来考虑这门一向被看作是纯属经验的学问。因为哲学使用了所谓先天方法，并且将多数“观念”灌输到那种资料里面去。对于熟悉这些的人，这类的思想决定显得是一种陌生的东西，不存在于对象之内的东西；对于受过仅仅是主观的和狭窄的训练——不认识也不熟悉各种思想的脑筋，这些思想当然只是一种陌生的东西——而且不存在在他们的观念和他们的对于对象的缺乏了解所造成的理智中间。所以有人要说，哲学并不了解这些学问了。哲学必须承认它没有支配上述几种学问的“悟性”，就是，哲学不是依“悟性”的范畴，而是依理性的范畴来从事研究的，然而同时，哲学也认识那种“悟性”以及它的价值和地位。必须注意的，就是在这种科学的悟性过程中，最要紧是应该把本质的东西划分出来，使它和所谓非本质的东西成为明显的对照。但是要使这桩事情成为可能。我们必须知道什么是本质的东西。而这个——就一般世界历史来说——便是“自由的意识”以及这种意识在发展中各种的特性。这类范畴的方向就是真正本质的东西的方向。

关于上述的各种困难，以及对于科学中各种广泛的概念所表示的那种矛盾，有一部分是起因于没有能力去把握和理解各种“观念”。假如在自然历史中，对于明白确凿的种类和等级的承认，举出某种奇异的畸形生长来作反证，那只要使用常常被人暧昧地使用的



后的埃理亚派哲学以及斯宾诺莎体系属于一门；又因为中国哲学用了抽象的数和线来表现它自己，就有人说其中可以找出毕达哥拉斯和基督教的原则。英勇的实例、刚毅的性情——慷慨、大公无私和自我牺牲各种德性，在最野蛮和最怯弱的民族里都可以发现——有人认为这就足以证明，凡是最文明的基督教国家里找得到的社会德行和道德，在那些民族里同样找得到，或者可以找到更多一些。照这一种立场说来，就另外有人怀疑，在历史和普通文化的进步方面，人类究竟变得改善了没有呢？他们的道德究竟增进了没有呢？——道德，这是从一种主观方面来看的道德，根据当事人所主张的是非、善恶，而不是根据于一条在本身为本身的正当和善良，或者犯法和罪恶的准则，也不是根据一种特殊的、大家信奉的某一宗教。

我们现在最好不要对于这一种观察方式的形式主义和错误加以阐明，并且毋须把道德的真正原则、或者把那与虚伪道德相反对的社会德行加以确定。因为世界历史所占的地位高出于道德正当占据的地位，后者乃是私人的性格——个人的良心——他们的特殊意志和行为方式。这些对于他们本人自有相当的价值、责任以及赏罚。至于“精神”在本身为本身的最后目的所要求和所完成的东西——“神意”的一切作为——超越了种种义务，不负任何责任，不分善恶的动机，这些个人义务、责任、动机，只有在个人道德方面才有。个人之中，凡是有从道德的立场、抱高尚的意旨来反抗“精神观念”的必然进步的人，在道德的价值上，是高出于另外一种人，这种人所犯的罪恶——在一个崇高的原则指导下——转变为实现那个原则各种目的的手段或者工具。但是在这样的变革里，上述双方通常都站在生、老、病、死的同一圈子里。因此，那些主持旧的权利和旧的秩序的人，他们所拥戴的也只是一种形式上的正直——只是一种有生命的“精神”和上帝所抛弃了的形式上的正直。那些伟大人物，“世界历史个人”的功业行事，无论从他们所没有觉察到的那种真正的意义来看，无论从世俗的观点来看，一概是合理得当的。然而从



这一点看起来，各种不相干的道德的要求，断然不可以提出来同世界历史事业和这些事业的完成相颉颃、抵触，断然不可以提出各种私德——礼貌、谦让、慈善和节制等等——来反对这些事业。“世界历史”在原则上可以全然不顾什么道德，以及议论纷纷的什么道德和政治的区分——“世界历史”不但要戒绝轻了判断，因为它包含的各种原则和必然的行为同这些原则的关系，对于上述事业便是充分的判断——而且要把个人完全置之度外，置之不论。因为“世界历史”所必需记载的，乃是各民族“精神”的行为，而“精神”在现实外界中具有的各种个别的形态，可以委之于各项专史的记载。

上述这一种形式主义和它不肯定的性质，同样出现在天才、诗歌甚至哲学里边，以为到处都可以同样地找到天才、诗歌和哲学。这些都是思想的反省的产物。一般所谓“文化”，便是熟悉那些普通性，检出了各种真实的区别，替它们定下了名称，而并没有浸渍在事物内容真正的深处。“文化”是一种形式上的东西，因为它的目的不过要把无论任何内容分析为各个构成部分，而从它们的思想定义和思想形态上来理解它们。要使一个抽象的原则成为意识的对象所必需的东西，并不是自由的普遍性。对于“思想”本身以及从它的资料隔绝的若干“思想”形式，这样的意识便是“哲学”。哲学当然在文化内有它生存的条件，这个条件便是从事于思想的内容，同时给它穿上普遍性的形式的衣服，使物质内容和形式都被保持在一种不可分离的状态里。不可分离到这样一种程度，一定要使这样的内容——经过把一个概念分析为许多概念后，这个内容被放大为不可计量的宝藏——被看作是一种纯属经验的记录，它的形成，思想没有参预在内。这是“思想”的一种行为——尤其是“理智”的一种行为——要在一个简单的观念里，包罗那在它自身中所包含的一种具体的和博大的内容的对象（例如地球、人类——亚历山大或者凯撒）并且要用一个字来表示它——仿佛是分解这一个观念——在观念上把它包含的若干肯定隔离开来，并且给予这些肯定特别的名

字。关于刚才说过的种种所根据的见解，可以明了的就是——反省既然产生了我们列入“天才”、“才能”、“艺术”、“科学”，各普通名词下的东西——在精神形态发展的每一个阶段上的形式文化，不但能够生长，而且必须生长、成熟，同时这一个阶段在发展着它自己成为一个国家，并且在这个文明的基础上进展到理智的反省和思想的各种普遍形式——如像进展到法律一样，就是关于其他一切也全都如此。只有在国家生活里边，人类才能有形式的文化的必要——因而才有各种科学以及一般有素养的诗歌和艺术的发生。叫做“造形”艺术的(Plastic)各种艺术，就在技术方面已经要有人类文明的共同生活。诗的艺术——比较上不需要外界的要求和手段，而且它有直接生存的要素、声音做它的材料——虽然在一个还没有政治团结的人民生活那种环境下面，也是以无比的勇敢和以成熟的表现挺身而出。前面已经说过，语言基于它的特殊地位，在文明还没有创始的时候，就已经获得一种高度的理智而发展了。

哲学也必须在有国家生活的地方才能够出现，因为任何一类的东西能够归属于文化的领域，像前面所说的那样，就是属于“思想的形式”，哲学既然不外乎是这种“形式”自身的意识——所谓“思想的思想”——因此，它的建筑物所由建造的材料，是已经在普通文化里准备着了。假如在国家自身的发展上，必然要有种种时期，使那般天性比较高尚的精神，不得不从“现在”逃避出来，而求藏身在理想的境界中间，——藉此企图在那些理想境界中找到它在俗世扰攘里不再能享受到的那种同它自身的调和，而在扰攘的俗世里，反省的理智侵犯着一切神圣的事物和深奥的事物，把它们一同交织到了各民族的宗教、法律和风俗里面去，对它们攻击，并且使它们降为抽象的无神的普遍性，——那么，“思想”将被迫而变做“有思想的理性”，目的要在它自己的元素里，使它的各个原则能够从上述的破坏中重新恢复过来。

当然，我们在所有一切世界历史民族中都发现诗歌、造形艺术、



科学，甚至还有哲学，但是它们不但在风格和方向上一般都有所不同，而且在题材方面更显得不同；这是一种最重要的不同，就是合理性的不同。有一种很自负的审美批判，要求我们不应当依照我们的兴趣来决定题材，决定内容的实体，并且主张美丽的形式、幻想的伟大，都是美术的目的所在，我们必须用一种开明的心灵和素养的精神来吟味、来享受。这类要求和主张是徒然无用的，一种健全的人类感觉不容忍这些抽象观念，也不能同化上述的那类产物。就算我们认为印度史诗具备了许多形式方面的性质——发明力和想像力的伟大，影像和情绪的生动，以及辞藻的美丽——可以和荷马史诗相提并论，然而内容上的无限差别依然存在，这种差别也就是理性的实体和兴趣，这种兴趣是“自由理想”的意识和它在个人中间的表现。文艺中不但有一种古典的形式，更有一种古典的内容；而在一种艺术作品里，形式和内容的结合是如此密切，形式只能在内容是古典的限度内，才能成为古典的。假如拿一种荒诞的、不定的材料做内容，那么，形式也便成为无尺度、无形式，或者成为卑劣的和渺小的——然而理性本身却具有尺度和目的。同样地，在我们前述各种哲学体系的比较中，惟一的重要之点是被忽视了，这一点便是：在中国，埃理亚派哲学和斯宾诺莎哲学里同样可以发现的“统一”的特质——对于那种“统一”抽象和具体的区别——具体到在它自身上并且对它自身是一种“统一”——一种同于“精神”的统一。但是那种对于上述各派哲学的等量齐观，证明它仅仅认识这一种抽象的统一。结果，它虽然对于哲学下了判断，它还是不知道造成哲学兴趣的要点。

然而也有若干范围，无论一种文化内容上一切差别性如何，依然同一不变，上面所述艺术、科学、哲学里的区别，是关于思想的“理性”和“自由”，后者乃是前者的自己意识，并且是和“思想”有同一的根源。禽兽没有思想，只有人类才有思想，所以只有人类——而且就因为它是一个有思想的动物——才有“自由”。他的意识含有下

述的意思：个人理解他自己为一个人格，这便是承认他自己在个体的生存中具有普遍性——能够从一切特殊性里演绎出抽象观念，并且能够排除一切特殊性，所以也就是理解他自己在本身中是无限的。所以超出这种理解限度以外的那些范围，乃是上述实体的区别中间的一种共同的东西。就是和自由意识那样密切地相连的道德，当那种意识还缺乏的时候，也能够成为非常纯粹的。这就是说，在道德只将各种义务和权利表现为客观的命令时为限；或者甚至可以说，在道德以一种纯粹否定的、自制的方式，仍然满足于纯粹形式的提高——它能和一切官能的动机的排除——时为限。中国的道德——自从它和孔子的著述为欧洲人所知道了以后——受到那些熟悉基督教道德的人们最大的称颂和对它的优越性光荣的承认。对于印度的宗教和诗（只以高等上乘者为限），尤其是印度哲学，它们详述并主张摆脱尘俗和牺牲色相中所显示出的精神崇高，也同样为人所盛道。然而我们不得不承认，这两个民族全然缺乏“自由理想”的主要意识。在中国人心中，他们的道德法律简直是自然法律——外界的、积极的命令——强迫规定的要求——相互间礼貌上的强迫的义务或者规则。“理性”的各种重要决定要成为道德的情操，本来就非有“自由”不可，然而他们并没有“自由”。在中国道德是一桩政治的事务，而它的若干法则都由政府官吏和法律机关来主持。他们关于道德的著述（并不是国家的法典，而是为了主观的意志和个人的心术而作），和斯多噶派的道德著作相同，读时就好像一批命令，是实现快乐的目标所必不可少的东西。因此在人民方面，他们似乎可以随意采纳这些命令——决定遵守或者不遵守。而中国人以及斯多噶派道德家们教训的最高境界，便是一个抽象的主体、“一位圣人”的概念。同样地在那弃绝尘欲和俗念的印度学说之中，它的对象和目的不是肯定的道德自由，而是意识的灭绝——精神的以至肉体的无生。

我们必须明白承认的，乃是一个民族具体的精神，而且因为它是“精神”，就只有从精神上通过思想来理解它。只有这种具体的精



神，推动那个民族一切的行动和方向，它专事实现自己，满足自己，明白自己，因为它要的是自身的生产。但是在精神方面，最高的成就便是自知。一种进展不但达到直觉，而且达到思想——对于它自己明白的概念。这个最高的成就，它必须而且注定要去完成。但是这种完成同时便是它的解体，同时也是另一种精神、另一个世界历史民族、另一世界历史纪元的发生。这种过渡和联系使我们达到全体的联系——达到以世界历史成为世界历史的概念——这是我们现在必须更密切地考虑到，而且也是我们必须加以一番解释的。

因此，我们知道，世界历史在一般上说来，便是“精神”在时间里的发展，这好比“自然”便是“观念”在空间里发展一样。

因此，我们假如把一般世界历史翻开来，我们便看到了一幅巨大的图画，充满了变化和行动，以及在永无宁息的推移交替之中的形形色色的民族、国家、个人。凡是人类心灵所能想到的和发生兴趣的任何东西——我们对于善、美和伟大的一切感觉——都表现出来了。到处都采行着和实施着各种目的，这些目的是我们所认识的，它们的完成是我们所欲求的——我们为它们希望，我们为它们畏惧。在这一切事变之中，我们看见人类的行动和痛苦，处处有和我们切身相关的东西，所以处处有激起我们爱或恨的地方。有时候它以美丽、自由和丰富多彩来吸引我们，有时候它又以可使罪恶也显得有趣的那种精力来打动我们。有时候我们看到某种包罗宏富而为大家所关切的事业，进展得比较迟缓，而且结果竟然在许多琐屑事项的错综纠纷中被牺牲掉，终于纷纷化为尘埃了。同时为了一桩细微的结果，居然可以费去九牛二虎之力；而从显然是渺小的事情上，却发生了一番巨大的事变。随时随地都有最庞杂的一群事变，把我们卷入漩涡中去。这一群刚去，那一群又立刻来代替了它的位置。

在无数个人和许多民族这种不断的交替中所首先发生的那种昙花一现的范畴——那种普通的思想，便是一般的变迁。从这种变迁的消极方面来观察，使我们好似徘徊瞻跳过去的光荣——古国的废

墟，一个旅客游过了迦太基、帕尔迈刺、百泄波里或者罗马的古迹，谁不低徊缅想于国运和人事的无常？谁不黯然感伤已经逝去了的活泼丰富的生命？——这一番伤心不是为了个人的得失和一己事业的无定，而是一种无我境界的哀愁，为了一番辉煌灿烂、高度文化的民族生活的式微零落！但是和这种变迁连带发生的第二种考虑便是，变迁虽然在一方面引起了解体，同时却含有一种新生命的诞生——因为死亡固然是生命的结局，生命也就是死亡的后果。这是一个伟大的思想，它是东方思想家所达到的，也许就是它们的玄学里的最高的思想。从它对于个人生存的关系上，这个思想出现在轮回的观念里边。但是更为普遍地被人知道的，是拿不死之鸟来譬喻自然生命的一段神话。这不死之鸟终古地为它自己预备下了火葬的柴堆，而在柴堆上焚死它自己。但是从那劫灰余烬当中，又有新鲜活泼的新生命产生出来。然而这个只是亚细亚的影像，它是东方的，不是西方的。当“精神”脱却它的生存皮囊时，它并不仅仅转入另一皮囊之中，也不从它的前身的灰烬里脱胎新生。它再度出生时是神采飞扬、光华四射，形成一个更为纯粹的精神。当然，它向它自己作战——毁灭它自己的生存。但是在这种毁灭当中，它便把以前的生存作成一种新的形式，而每一个相续的阶段轮流地变做一种材料，它加工在这种材料上面而使它自己提高到一个新的阶段上。

假如我们从这种方式来观察“精神”——把它的变迁不单纯地看做复活的转变，也就是说，回归于同一的形态的转变，而是当做它自己的劳作，目的在扩充它未来活动的材料——我们便看到精神朝着无量数的方面和方向进行，这样发挥它的力量和满足它的需要。因为它的每一个曾经满足它的创造物，都重新成为它的材料，对于它的造形活动一种新的刺激物。单纯变迁的抽象概念是被扬弃了，而把“精神”看作是在它多方面的本性所能遵循的每一个方向上表现着、发展着和完成着它的力量。它原来具有何等力量，我们从它产物和形成物种类的繁多便可以知道了。在这种饶有乐趣的活



那个普遍的“精神”在本性上不至于遭到这种纯属天然的死亡，它决不简单地沉沦在仅是习俗的衰老的生活里——只要它是属于世界历史的一个民族精神——它也达到了它的工作是什么的意识，它达到了对于它自身的思想。事实上，它之所以成为世界历史，全要看在它的基本元素里——在它的基本目的里，具备了一个普遍的原则。只有在这样的情形之下，这一个精神所产生的工作，才是一种道德的、政治的组织。假如促进各民族活动只不过是欲望，那么，所产生的事业就将烟消云散，否则它们的痕迹也只不过是衰败和灭亡罢了。所以希腊神话说，首先统治世界的是克罗诺斯——“时间”，这是没有道德产物的黄金时代，而且所产生的东西——“时间”的儿女——被它自食了。首先制止“时间”，并且使时间的消逝定下了一个目标的便是宙斯——从他的头里跳出了密涅发——智慧女神（而在他周围的神祇中则有太阳神亚波罗）和九位文艺女神——缪斯。宙斯是政治之神，他产生了一座道德的工程——就是“国家”。

思想的普遍性乃是一种事业或者一桩成就的元素。没有思想，就没有客观性，这个客观性乃是基础。在一个民族的发展中，最高点便是它对于自己的生活和状况已经获有一个思想——它已经将它的法律、正义、道德归合为科学，因为在这种（客观的和主观的）统一里含有“精神”自身所能达到的最深切的统一。在它的工作里，它使它自身成为一个对象。但是只有在它自己思想的时候，精神才能够使自己在它的本性里成为对象。

因此，在这一点上，“精神”知道它的各项原则——它的各种行动的普遍性。然而同时，就因为它的这种普遍性，所以这种思想的工作在形式上便不同于这种工作的实际成就，并且也不同于那些成就所由做成的有效的生活。因此，我们便有了一种真实的存在和一种理想的存在。例如我们假如要对于古希腊人获得普通的观念和思想的时候，我们可以从索福克勒斯和亚里士多芬，从修昔的底斯和柏拉图得到。在这些个人中间，希腊精神想像到和思想到了它自身。

这是比较更深刻的满足，但是这种满足是“理想的”，和“真实的”效果是不相同的。

所以在这样一个时期，我们一定能够看到一个民族在德行的观念内获得满足，将关于德行的议论一部分和现实的德行相提并行，把另一部分用来代替德行的现实。但是简单的普遍的思想，因为它是普遍的东西，它是“特殊的和没有反省的”东西，它知道怎样使“信仰”、“信托”、“风俗”反省自己和它的直接性。并且显出那种拘束它内容的限制，——同时，它一半是提出种种理由来摆脱义务，一半则自身要求理由以及这种义务规定同“普遍的思想”的联系。既然它找不到那种联系，它就没法诘责、非难一般义务的执行权，指斥为缺少一种坚实的基础。

同时，个人相互间的隔离以及个人和全体的隔离，便出现了，还有他们的积极的自私心和虚荣心。他们的追求私人利益，并损害全体来满足这种私人利益。那个隔离的内在的原则，在提高并完成它自己，使自己成为一个自己理解的总体。

因此，我们要研究的，只是“精神的观念”，而且在世界历史当中，我们把任何一切完全都看作是“精神观念”的表现；同时，当我们观察过去——不论过去的时期是多么久远——我们只须研究现在的东西就行了。因为哲学既然着重在“真”的研究，所以只须研究永久的现在的东西。在哲学上，过去一切并没有在过去中消失，因为“观念”永远是现在的；“精神”是不朽的；“精神”不是过去的，不是将来的，只是一个本质地现在的。既然只有现在，故“精神”的现在形态必然是把先前的一切阶段都包括在内。这些阶段自然是独立地、接二连三地展开它们自己，但是“精神”之为“精神”，在本身永远是这样，种种区别只不过是这种本质的发展罢了。永久现在的“精神”是各阶段一个圈子的递进，在一方面看起来它们仍然是互相并存的，只有在另外一方面看起来，它们才像是过去了。好像已经被“精神”抛在后面的那些因素，依然由“精神”来保持着，保持在它的现在的深处。



第九章 科学与哲学

在这一讲中，我想谈谈科学对现代几个世纪中的哲学思潮的影响。这几个世纪正是我们讨论的主题。我并不打算把现代哲学勉强挤在一次讲演中谈完。我所要讲的只是科学与哲学在本系统讲演所讨论的思想体系中的接触。因此，全部德国唯心主义思潮都将撇开不谈。因为从互相修正对方的概念来讲，这种思潮对同一时期的科学根本没有发生影响。康德是这个思潮的先驱者。他的思想中就充满了牛顿的物理学，同时也充满了法国发展牛顿思想的伟大物理学家如克来罗^①等人的理论。但发展康德派思想的哲学家，或者把这派思想变成黑格尔主义的人，有些是缺乏康德的科学知识基础，另一些人如果不主攻哲学，也缺乏康德那种成为伟大物理学家的潜力。

现代哲学的起原和科学近似，而且也是同时的。它的总趋势是在17世纪奠基的，其中一部分就是在建立现代科学原理的那一部分人手里确定的。15世纪以后这个过渡时期刚一过去，目标就确定了。那时欧洲实际上有一种总的思潮，推动着宗教、科学和哲学一起前进。简单地说，这就是承继中世纪思想形态的人直接复溯希腊灵感的源泉。因此，当时并没有复活希腊思想。时代不是从已死的东西中产生的。使希腊文明获得生命力的美学和理性原理都披上了现代

^①参看康德《纯粹理性批判》中“经验类推”的“第二类推”那一小节里说明康德阅读科学书籍的古怪例证。在这儿他提到了毛细作用。这是完全不必要的繁杂说明，拿桌子上的一本书作为例证也就很够了。但那个题目当时刚由克来罗在他的《地球的外形》一书的附录里作了第一次的充分讨论。康德显然是读了那本书，而且充满了这一问题的印象。



思想的新衣。在两者之间还有许多其他的宗教、法律系统、无政府状态、种族传统等等把方生的和已死的隔开了。

哲学对于以上所说的区别是非常敏感的。因为一个古代的雕刻可以做出复制品，但古代的思想状况却不可能做出复制品。思想的复制品顶多也不过像是假面戏和实际生活之间的关系而已。人们对古代可能有所理解，但古时和现代对于同一刺激的反应却是不同的。

在哲学这种特殊情况下，色调的区别只停留在表面上。现代哲学带着主观主义的色彩，这一点和古人客观主义的态度是对立的。宗教中也有同样的变化。在基督教会的早期历史中，神学的兴趣主要集中在上帝的性质、天主圣子降生为人、启示录对世界最后命运的预言等问题的意义上。在宗教改革的时候，教会由于信徒对“释罪”问题的个人经验的讨论而发生了分裂。个别的经验主体代替了现实的全貌。路德问：“我如何释罪？”现代的哲学家便问：“我是怎样获得知识的？”这两个问题重点都在于经验的主体身上。这种观点上的转变，是基督教在管理信徒团契的牧民工作上造成的。因为好几个世纪以来它都坚持个人灵魂的无限价值。因此，在人类物质欲望的本能的自私观念以外，又加上了认为在理智见解上亦应有自私观念的本能感觉。每个人都是他自身价值的天然保护者。无疑地，现代的这种注意方向所强调的是最高价值的真理。例如，在实际生活领域中，废除了奴隶制，在一般人思想中留下了基本人权的观念。

笛卡儿在他的《方法论》和《形而上学的沉思》中以最清晰的方式，揭示了日后影响现代哲学的一般概念。比方说，接受经验时必然有一个主体，在《方法论》中这个主体总是用第一人称。换句话说，指的就是笛卡儿本人。笛卡儿把自己当成一种思想状态出发，这种思想状态由于意识到自身固有的感官与思想的表象，因之便意识到自身作为一个统一实有的存在。往后的哲学史便围绕着笛卡儿的有关主要论据的说法发展。古代世界的立足点是整个宇宙现象，

现代世界的立足点则是灵魂的内在现象。笛卡儿在他那本《形而上学的沉思》中把这种内在现象的存在建筑在错误的可能性上。它可能和客观事实根本没有对应的关系。因此就必然有一种具有活动的灵魂，它的实在性只能从本身导引出来。例如《形而上学的沉思》第二篇中说：

“但也可以说这些表象都是假的，我只是在做梦。就让它是这样吧。无论如何，我似乎是看见了光，听见了声音，感到了热，这不可能是假的。恰当地说来，这在我身上就是所谓的知觉，而知觉则不外乎是思想。从这儿开始，我对我自身的存在便知道得比以前更清楚、更明晰了。”^①在同书第三篇中又说：

“正如同我以前说过的一样，我所感知的和想像的东西也许离开我就根本不存在。然而我却确信我所说的知觉和想像这类的意识形态，作为意识形态而言是存在于我身上的。”

中世纪和古代世界的客观主义传入到科学中来了。在这种观点下，自然被认为是自为的，其中包含着自身的交互作用。最近在相对论的影响下，又有走向主观主义说法的趋势。但除开近来这种例外情况外，科学思想中拟定自然定律时都丝毫也没有提到依据个别观察者的问题。但对待科学的新旧两种态度还有这样的区别。现代的反理性主义否定了一切将终极的科学概念和对全部现实界更具体的观察所得到的概念调和起来的想法。物质、空间、时间以及各种关于物质变形的规律，都被认为是最后无情的事实，根本无须再研究了。

这种反对哲学的态度，对于科学和哲学两者都是十分不利的。本讲要谈的是哲学。哲学家是理性主义者。他们都在设法深入到无情而不以人意为转移的事实后面去。他们希望用一般原理来解释进入事物流变中的各种细节的相互关系。同时他们也在寻求可以消除

^① 录自维琪译本。



纯武断论的原理，以便在假定任何一部分事实之后，其他事实的存在就可以符合理性的某种要求。他们要求探讨事物的意义。用亨利·西季威克的话来说：

“哲学的基本目的就在于把理性思维的一切部分完全结合，并清晰地连系起来。但任何哲学如果把构成伦理学主题的重要判断与推理置之不问，这一目的就无法达到。”^①

由于物理科学与社会科学对历史怀有偏见，拒绝在某些终极思想机构之下再作推理，因而就把哲学排斥出了现代生活的现实潮流。哲学失去了经常批判偏颇理论的作用。由于科学把它排斥出了物质的客观领域，所以它只好退缩到主观主义的精神中去。这样一来，17世纪的思想发展过程才与来自中世纪而又得到加深的个人人格意识结合起来。我们看到笛卡儿以他自己的哲学所能向他保证的终极精神为立足点，然后再问这精神和他的科学所假定的终极物质（在《形而上学的沉思》第一篇中所举的例子是人体和蜡）之间有何关系。现在一方面是亚伦的杖，一方面是术士的蛇^②，从哲学方面来说，唯一的问题就是谁吞了谁的问题；要不然就像笛卡儿所想的那样，两者将快乐地生活在一起。属于这一思潮中的学者有洛克、贝克莱、休谟和康德等。另外还有两个伟人则在这一思潮之外：一个是斯宾诺莎，另一个是莱布尼兹。他们的哲学对科学都没有什么关系。斯宾诺莎由于保存了较老的思想方法，莱布尼兹由于单子说十分新奇，所以就似乎都跑到了极端，越出了哲学的安全界限。

哲学史和科学史极端类似。两者都是在17世纪时为后继者安排了活动场面。但20世纪则开始了一种新的活动。如果把思想潮流的一般转变归结到某一篇文章或某一个作家，那便是夸大其词。毫无

①参看亨利·西季威克：《回忆录》附录1。

②据《圣经·出埃及记》记载，以色列人出埃及时受到法老阻挠。上帝命摩西之兄亚伦将杖掷于地变为蛇，法老亦命术士变出蛇，后亚伦的蛇将术士的蛇都吞食光。

疑问，笛卡儿只是把他那一个世纪已经隐约出现的东西用一种肯定和明确的方式表达出来而已。同样的道理，我们如果把哲学上的一个新面貌的开创工作归之于威廉·詹姆士，那我们就忽视了他那一个时代的其他影响。即使如此，我们如果把他在1904年发表的论文《意识是否存在》和笛卡儿在1637年发表的《方法论》比较一下还是有好处的。詹姆士把台面上的旧行头一起扫除了，或者说把灯光全改变了。我们不妨从他的论文中举两句话来作例子：

“如果我直截了当地否认‘意识’的存在，从表面上看来似乎太荒唐了。无可否认，‘思想’诚然存在。像那样说，读者也许就不愿意看下去了。因此我极需解释一下，我否认的只是这个字代表着一种实有，但同时又坚决地强调这字代表着一种机能。”

科学唯物论和笛卡儿的自我同时受到了诘难。一个是受到科学的诘难，另一个是受到詹姆士及其心理学上的前辈所代表的一派哲学的诘难。这双重的诘难就标志着延续了250年左右的这段时期已经结束了。当然，“物质”与“意识”都代表着日常经验中非常明显的事实，任何哲学都必须提供一些能适应两者的意义的东西。现在的问题是17世纪关于这两个问题的解决法都假设了一个前提，这个前提现在已经受到了诘难。詹姆士否认意识是一种实有，但却承认它是一种机能。因此，实体与机能之间的区别对于理解詹姆士对旧思想方法所提出的诘难便是极关重要的。前述论文充分地讨论了詹姆士本人认为意识所具有的性质。至于实有一词，他虽拒绝用来表明意识，但却没有作明确的解释。在上述引文后面紧接着就有这样一段话：

“我的意思是说，质料或存在的性质就是构成物体和关于物体的思维的东西，除此以外就没有其他的原始质料或存在的性质了。但思维可以在经验中产生一种机能。为了产生这种机能，就形成了这种存在的性质。这种功能就是知。事物不但存在，而且反映到心灵中去时还会被感知。为了解释这一事实，‘意识’便是不可缺少



的了。”

詹姆士否认意识是一种“质料”时，话就是这样说的。

“实有”这个词并不能充分表明其本身的含义。“质料”甚至也是这样。“实有”的概念是十分广泛的，所指的可以是任何能被想到的东西。一个人所想到的不能完全没有一点东西，而被想到的东西就可以称为一个实有。在这种意义下，一种功能就是一种实有。显然，詹姆士所想到的并不是这种实有。

在这一系统讲演中我提出了自然机体论的假说。为了符合这一理论，我将从我的目的出发，把詹姆士的学说解释成刚好否定了笛卡儿在《方法论》和《形而上学的沉思》中所说的东西。笛卡儿把物质和灵魂两种实有分开了。他认为物质的本质是空间的广延，而灵魂的本质则是思维。这儿所谓的思维是在笛卡儿所赋与的充分意义下的思维。例如在《哲学原理》第一部，第53节中他说：

“每一个实体都有一个主要的属性，如心灵的思维和物体的广延。”

在第51节中他说：

“关于实体，我们所认识到的只是除本身外，不需要其他东西就能存在的东西。”

接着，笛卡儿又说：

“比方说，任何实体不能持续就不能存在，除开在思维中，持续是不能和实体分离的……”

因此，我们可以作出结论道：对于笛卡儿说来，精神和物体的存在方式，除开本身以外，就不需要任何其他的东西了（上帝是唯一的例外，因为他是万物的基础）；精神和物体都是持续的，因为没有持续性它们就不能存在了。物体的基本属性是广延，精神的基本属性是思维。

笛卡儿的《哲学原理》中谈这几个问题的全部章、节表现了无可估量的天才。这些既无愧于他那一个时代，也无愧于法国人明晰

的才智。他把时间和延续加以区别，把时间的基础建筑在运动上，把物质和广延紧密地结合起来。这一切都在他那个时代的可能范围内提示了近代相对论原理的概念和柏格森的“创造性进化”的某些方面。但他的基本原理事先假定了独立存在的实体，这种实体在时间延续的共体中具有简单的位置。如果这实体是物体，则是在空间广延的共体中具有简单的位置。这些原理直接引导出被思维的心智所考察的唯物机械性的自然论。在17世纪以后，科学守住了唯物的自然，而哲学则守住了思维着的心智。有几派哲学承认终极的二元论，而各种唯心学派则主张自然仅是心智的思维作用的主要体现。但各个学派都承认笛卡儿关于自然终极要素的分析。当我说到近代哲学的主要思潮导源于笛卡儿时，并不包括斯宾诺莎和莱布尼兹。当然这两人也受了他的影响，反过来，他们也影响了其他的哲学家。我现在所谈的主要是科学与哲学之间的有效接触。

科学与哲学两个领域的划分是很不容易的事。其实这说明了这种划分所根据的刻板前提具有什么样的弱点。我们所看到的自然是物体、色、声、臭、味、触觉以及其他身体感觉交互作用的结果。这种交互作用在空间中表现为被介于它们之间的体积互相隔离的、并具有个体形式的模式。同时这整体也是一种流变，随着时间的推移而改变。像这样的系统化的整体展示在我们面前时便是一个事物的综合体。但17世纪的二元论者干脆抛开了这一点。当时科学上所谈的客观世界只限于单纯的有广延的物质，它在时间与空间中只有简单的位置，并且在空间运动方面受一定的规律支配。而哲学所谈的主观世界则把色、声、臭、味、触觉等身体感觉归结为构成个别心灵的思维的主观内容。两个世界都分享着总的流变。但笛卡儿把被度量的时间看成是观察者心灵的思维作用。显然，这一体系中存在着一个致命的缺点。心灵的思维显示出自身是把颜色这类的实有作为注视的终点而提在心灵之前。但在这一理论中，这些颜色之类的东西，归根结底不过是心灵的装饰品。因此，心灵似乎被局限于它



自己的思维世界中。经验中主观与客观的完全符合，在心灵中只是心灵自有的一种激情。从笛卡儿的论据所得的结论就成了贝克莱、休谟、康德等人学说体系的起源。在这几个人之前，洛克也集中注意在这一点上，认为这是极关重要的问题。因此，真正客观世界的科学知识是如何取得的，便成了头等重要的问题。笛卡儿说客观物体被知性所感知。他在《形而上学的沉思》第二篇中说：

“因此，我必须承认，单凭想像，我连一块蜡是什么也不能理解。唯有心灵才能感知它。这儿说的是单独的一块蜡，至于蜡的普遍情况，这一点就更为明显了。但只能被心灵感知的这块蜡究竟是什么呢？……对于它的感知既不是看、又不是摸、也不是想像。以往人们虽然认为如此，但这里面没有一项是这种感知。这仅是心灵的直觉（观察）……”

值得注意的是拉丁字“观察”在它的古典用法中是和理论的概念关连，但和实践的意义却是相反的。

现代哲学的两大任务现在便清楚地摆在我们面前了。心灵的研究分成了心理学和认识论。前者是心理机能本身及其相互之间的关系的研究，后者是共同客观世界的认识论。换句话说，一种研究是把思维当成心灵的激情，另一种研究是把它当成对客观世界观察的前导。这是一种很不妥当的分法，曾经引起了不少的迷惑。17世纪以后的几世纪便充满了对这问题的研讨。

如果人们从物理观念出发来看客观世界，从心灵观念出发来看主观世界，便可以把笛卡儿对问题的提法作为出发点了。但这两者之间的平衡，由于生理学的兴起而被破坏了。17世纪时，人们从物理学的研究走到哲学的研究上来。19世纪末期，尤其是在德国，人们从生理学的研究过渡到对心理学的研究上去。这种风尚的转变是具有决定性意义的。当然，在早期，人体的居间作用是受到充分重视的。例如笛卡儿的《方法论》第5部就是这样。但生理上的本能说还没有发展起来。在考虑人体时，笛卡儿是以物理学家的方法来

思考的。但现代的生理学家则具有医学生理学家的思想。威廉·詹姆士一生的事业就是这种观点转变的例子。他也具有清晰而深刻的天才，他能很快就把分歧点指出来。

我在前面为什么要把笛卡儿和詹姆士并列起来看，现在就很清楚了。他们两人并没有对一个问题作出最后结论来结束一个世纪。他们的伟大功绩都属于另一类型。他们每人都以清晰的系统说法，开创了一个世纪。在当时那一阶段的知识水平上，思想都极便于用他们的说法来表达。他们一个开创的是17世纪，另一个开创的是20世纪。在这一方面他们都可以比之于圣·托马斯·阿奎纳斯。这人代表着亚里士多德的经院学派盛极而衰的时代。

在很多方面说来，笛卡儿和詹姆士都不是自己那一时代的典型哲学家。我倒无宁把这个地位赋给洛克和柏格森。至少在他们和自己那时代的科学之间的关系说来是如此。洛克发展了几条思想路线，使哲学不断进展。比方说，他曾强调求证于心理学。他开创了划时代的探讨，研究有限范围内的迫切问题。他像这样做，无疑使哲学沾染了某些科学上的反理性主义。但富有成效的方法论的基础应当从某些清晰的假定出发，这些假设在有关问题的范围内必须认为是终极的。对于这种方法论上的假设的批判，就留待其他时机进行。洛克发现笛卡儿所流传下来的哲学状况，牵涉到认识论和心理学两方面的问题。

柏格森在哲学中引入了生理科学的机体概念。他几乎完全脱离了17世纪静止的唯物主义。他对空间化的抗议是抗议单单不把牛顿的自然观看成一个高度的抽象概念。他的所谓反理性主义必须从这个角度来理解。在某些方面他回到笛卡儿身上去了。但这种回溯却伴随着对现代生物学的本能理解。

把洛克和柏格森相提并论还有另一个理由。在洛克的学说中，



体模式的恒定。这便是有利的环境可以保护机体的特殊例证。部分与整体的关系具有与机体观念伴随而来的特殊相互性。在这种相互性中，部分是为了整体的。但这一关系统治了整个的自然界，并不是从高级机体的特例开始的。

进一步说，如果从化学方面来看这问题，一个生物体中分子的作用用不着都以它与完整生物机体的模式的特殊关系来解释。诚然，这种模式的位态反映在每一个分子中以后都将对这分子发生影响，所以如果把这分子放在其他地方就将与现有的情况不同。同样的道理，在某种环境下，电子可能呈球形，在其他环境下则将呈椭圆形。从科学方面说来，探讨这个问题的方式只问分子在生物体中所表现的性质在无机的环境中是不是会消失。是不是会象软铁那样，在磁场中所表现的性质，在其他地方便表现不出来呢？生物都具有反应灵敏的自卫活动。当我们的意志作出某种决定之后躯体上也会发生某些物理作用。这说明分子在躯体中受到整个模式的改变。看来可能有一种物理定律能够说明当终极基本机体以紧密的模式构成高级机体的一部分时将受到什么样的改变。但如果整体与部分之间的位态的直接影响是微不足道的，这样改变就可能完全与实际上观察到的环境作用相呼应。我们必须估计到影响的传递。在这种方式下，整个模式的改变就将通过一系列逐渐缩小的部分的一系列改变而传递下来。最后，细胞的改变就将改变它在分子中的位态，并在分子或更细微的实有中引起一个相应的改变。因此，生理学的问题便是具有不同性质的细胞中分子的物理学问题。

现在我们可以明了心理学与生理学及物理学的关系是什么。个人的心理领域只是从它本身的观点出发所看到的事件。这个领域的统一体就是事件的统一体。但这仅是作为单个实有的事件，而不是作为各部分的总合的事件。各部分相互之间，以及它与整体的关系，就是彼此在对方之中存在的位态。对于一个外在的观察者说来，躯体一方面是整个躯体的位态的结合，同时也是各部分的综合。在他

看来,形状的位态和感观对象是主要的,至少对于认识说来是如此。但我们还必须估计到我们有可能在自己身上看到高级机体的思维活动的直接位态。有些人说,对于他人的思维活动的认识只能从形状的位态和感观对象间接地推论出来,根据这种机体哲学看来,这一说法便是完全没有根据的。基本的原则是,任何进入现实的东西都将在每一个事件中确立自己的位态。

同时,甚至对自我认识说来,躯体的各部分有一些也采取了形状的位态和感官对象的形式。但是,与认识的思维活动联系的那一部分躯体事件本身就能成为一个统一的心理领域。它的组成部分不能追溯到事件本身,而是这事件之外的事物的位态。因此,躯体事件所固有的自我认识是把自身当作一个复合统一体的认识。这种复合统一体的组成成分包括存在于它本身之外、但受它本身位态模式的范围限制的一切实在。所以我们便可以看到,我们自身是把不属于自己的多种事物统一起来的机能。认识显示出事件是一种活动,把相异事物真正结合起来。但这个心理领域并不依存于它的认识,所以便仍然是脱离自我认识的统一事件。

因此,意识便是一种认识的机能。但被认识的已经是一个实在宇宙的位态的包容体。这些位态就是互相改变的其他事件的位态。在位态的模式方面它们是处在互相关连的模式中。

组成模式本身的原始资料是形状、感官对象和其他永恒客体的位态。这种永恒客体的自我同一并不依靠事物的流变。当这些客观进入一般流变时,它们就能使事件互相解释。在目前的情形下,它们是存在于感觉者身上。但当它们被感觉者感觉时,它们就把处于感觉者以外的整个流变中某些东西传达给他了。主—客关系就是从这些永恒客体的双重作用下产生的。它们是改变主体的东西,但只是当他们把宇宙共同体中其他主体的位态传达给该主体时才有这种作用。因此,没有任何主体具有独立的实在,因为一切主体都是包容其他主体的有限位态而成的。

“主—客”这一专门术语对于经验中所显示的基本状态说来，是一个很糟糕的术语。其实这仅是亚里士多德“主词—宾辞”的遗物。它已经事先假定了各种主辞受到自身宾辞限制的形而上学理论，这就是认为主体具有其自身的经验世界的理论。如果承认这一点的话就无法逃脱唯我主义了。问题在于“主—客”一辞表示着客体下的一种基本实有。因此，像这样理解的“客体”只是亚里士多德的宾辞的幽灵。在认识的经验中所显示出来的基本情形则是“客体中的我一客关系”。这就是说基本事实是超越于“现时—此处”和“现时”之上的不偏不倚的世界。所谓“现时—此处”，标志着我一客关系，而“现时”则是同时体现的空间世界。这一世界还包括着过去的现实、未来的有限潜能、抽象潜能的整个领域、永恒客体的领域等。永恒客体的领域超越于实际体现过程之上，实现于实际体现过程之中，而且和实际体现过程互相对证。我一客关系作为现时—此地的意识来说，对它跟实在世界以及观念世界之间的内在关连性所组成的经验本质是有认识的。但像这样组成的我一客关系是在实在世界之中的。它表现出自身是一种机体，这种机体在实在中的地位必须有观念加入。这一有关意识的问题必须留待其他时候再讨论。

目前所要提出的论点是，机体论的自然哲学必须从唯物论哲学所要求的东西的反面出发。唯物论的出发点是独立存在的实体——物质与精神。物质受着空间运动的外在关系的改变，而精神则受着思维对象的改变。在这种唯物主义的理论中，两类独立的实体都受着与各自相应的激情的改变。而机体论的出发点则是事物处在互相关联的共域中的体现过程。在这儿事件才是实在事物的单位。发生态持续模式是发生达成态的稳定，这样达成态就能在过程中保持自我同一而成为一个事实。应当注意的是持续性作为一个基本性质而言不是在本身之外的持续，而是在本身之内的持续。我的意思是说，持续性是在整个事件的各时限部分中找得其重复产生的模式的性质。唯有在这种意义下，整个的事件才有一个持续的模式。对于整体和



在第三种作用下，该事件成了可能性的储存所。也就是说，该事件如果在场，它将通过变形或空间运动对一个电荷发生作用。

如果我们把这说法稍微改变一下，假定一个事件把电荷的生命史的一部分包括在其本身之中，这时以上关于三种作用的分析仍然能成立。只是第三种作用中所包含的可能性现在成为现实性了。现实性代替可能性之后，我们就看到空虚和实有事件之间的区别。

现在不妨再回到空虚事件上来，我们可以看到它缺乏内在内容的个性。比如在空虚事件的第一个作用中，它是能的所在地。我们看到不论是静止驻在的能还是作为能流中一部分的能，都没有识别其个体的标志。我们只有活动的数量的决定，而不能将活动个体化。在第二种和第三种作用中，缺乏个体化的情形就更加显著了。空虚的事实本身是一个事实，但其内容却不能使内容体现一个稳定的个性。从内容来看，空虚事件是被组合的活动的一般格架中一个已被体现的要素。

空虚事件如果是某一系列的波状运动的传递场所，那么这说法就需要作一些修改。这时事件中将永远存在着一个确定的模式。只有在这儿才首先看到一些微弱的持续个性的痕迹。但这种个性连一点原始性都没有。因为这仅是一个事件处在较大的形成模式的体系中所产生的恒定性。

现在再看看实有事件。像电子这样的东西便有一种确定的个性。我们可以通过许多不同的事件在它整个的生命史中把它追溯出来。一群电子加上大小相等的正电荷之后就构成了原子，然后就形成了我们通常看到的物体。这种物体最简单的就是分子。一群分子就能构成一个普通常见的椅子、石头等物质块。因此，一个电荷就是内含物个性的标志。这是附加在事件本身的个性上的个性。这种内含物的个性就是唯物论的根据。

然而，这一点却同样可以用机体论来解释。当我们考察电荷的作用时，便会发现它标志着一个经过空间与时间传递而来的模式的





William Brewster

I believe you will find it a most interesting
and useful book. It is a most
valuable addition to the library of every
naturalist. I have it at my own house.

Wm Brewster

En route

Harvard
10/10/92

Dr. Ferguson

William Brewster

Dr. Alfred R. Ferguson
10/10/92



A library from the University of Chicago

ISBN 7-302-06923-9



9 787302 069232 >

定价: 48.00 元